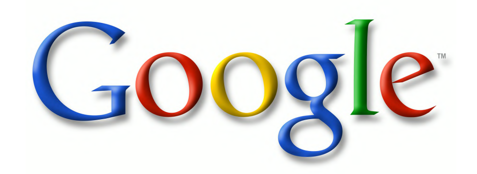
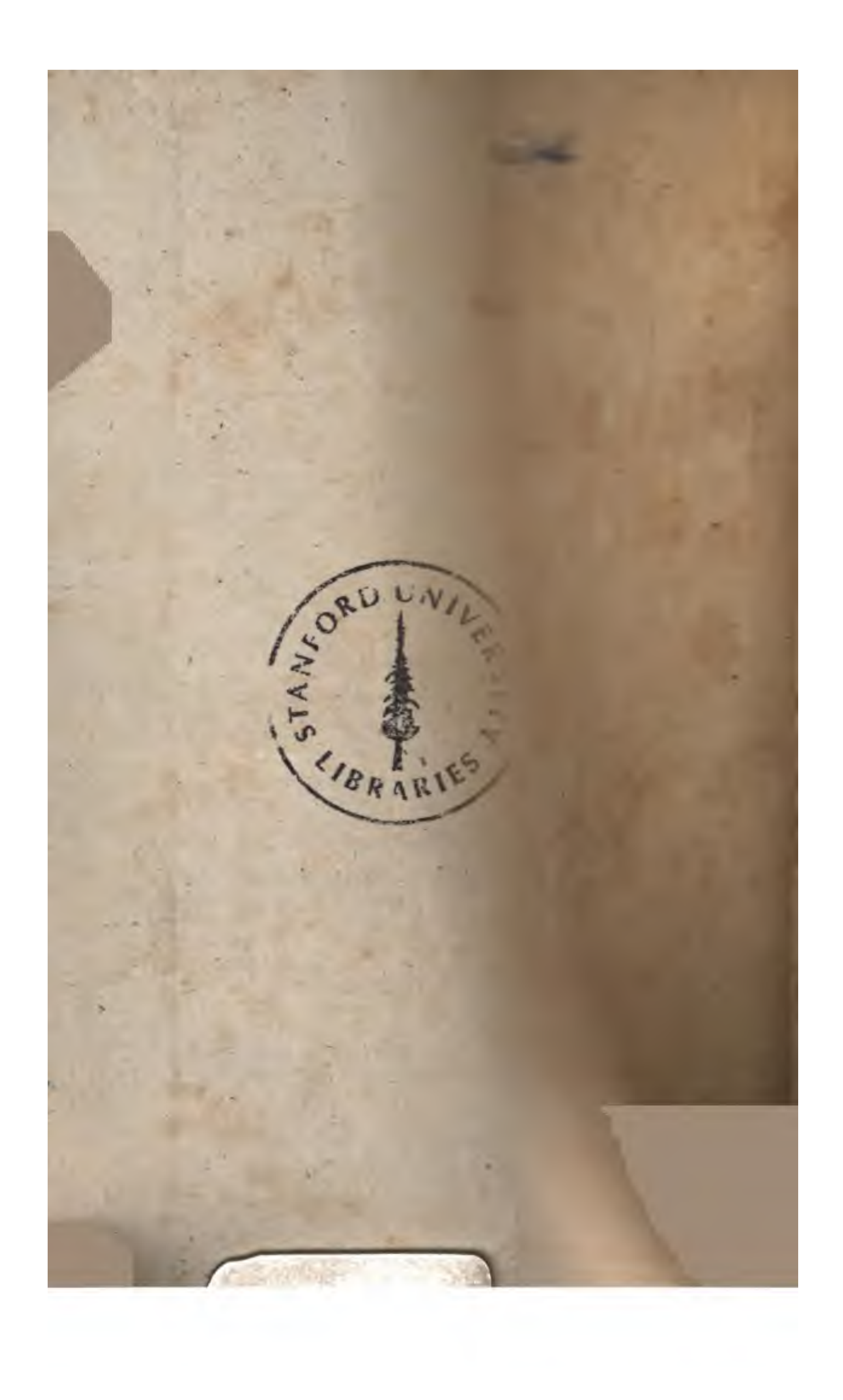
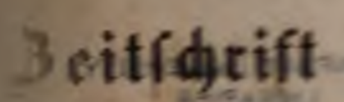








Zeitschrift

für

...ologie,

...ung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

...ch Dr. Hug, geistlichem Rath
...lichen Rath Dr. v. Hirscher,
... und Dr. Vogel, Professoren
... Facultät der Universität
...urg im Breisgau.

... erstes Heft.


vyř. dupl.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom Geheimen-Rath Dr. Hug, geistlichen Rath Dr. Werk, geistlichen Rath Dr. v. Hirscher, Dr. Staudenmeier und Dr. Vogel, Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Ersten Bandes erstes Heft.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.

1839.

Vorrede.

Die Herausgeber der Zeitschrift für Theologie, deren erstes Vierteljahrheft hiemit dem geneigten Leser übergeben wird, haben bei ihrem Unternehmen vorzugsweise den Zweck, sowohl in Abhandlungen als Recensionen und Anzeigen dasjenige zur Sprache zu bringen, was sich auf die Grundfragen der christlichen Wissenschaft und des christlichen Lebens wesentlich bezieht und von diesen gefordert wird. Während sie hiebei ganz besonders die Gegenwart im Auge haben, ist es ihrer Tendenz nichts weniger als fremd, Gegenstände von ausgezeichneter Wichtigkeit auf das Feld der Geschichte hinüber zu ziehen, und von hier aus gehörig zu beleuchten, was da vor Allem nothwendig seyn wird, wo die unmittelbare Gegenwart, in unhaltbaren und leeren Speculationen sich herumtreibend, den lebendigen Zusammenhang mit der christlichen Vergangenheit scheint abgebrochen zu haben, wie dies z. B. gerade jetzt mit dem der Fall ist, was die Theologie von jeher als ihr Innerstes und Heiligstes betrachtet hat.

Indem die Herausgeber dies als ihre gemeinsame Absicht zu erkennen geben, gestatten sie sich gegenseitig einander, so wie ihren Mitarbeitern, die Freiheit, Jeden in seiner besondern Weise das Eine Ziel erreichen zu lassen, so daß in Betreff dessen, was Jeder nach seiner Ueberzeugung in dieser Zeitschrift vorbringt, auch Jeder die Verantwortung auf sich zu nehmen hat. Sie sehen sich auch gar nicht in der Lage, die Behauptungen der einzelnen Mitarbeiter zu überwachen, da jeder Zeit nur Einer der Herausgeber die Redaction besorgen wird.

I.

Abhandlungen.

---

1. Gutachten

über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß. Erster Band. Dritte mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage. Tübingen in Verlag von C. F. Osiander. 1838. 8.

Mehrmals aufgerufen von sehr ehrenwerthen Männern, an der Untersuchung über das Werk, dessen Ueberschrift hier voran stehet, Theil zu nehmen, ist mir die Muße nicht geworden, ihrer Mahnung nachzukommen. Es fanden sich auch bald so Viele auf dem Kampfplatze ein, jeder gerüstet auf seine Weise, um auf den Gegner unserer theuersten Ueberzeugungen loszugehen, daß es überflüssig schien, ihre Zahl zu vermehren.

Zugleich wollte es der Zufall, daß ich damals, als der Anstoß zu diesen Bewegungen gegeben wurde, die Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg, von Männiglich verlassen, zur Ruhe gelegt hatte. Wäre ihr ein längeres Leben beschieden gewesen, so würde mich nichts entschuldigt haben, in ihren Pflichten den theologischen Kriegszug mitzumachen.

Die Stelle derselben soll nunmehr die gegenwärtige Zeitschrift einnehmen. Als Mitglied der theologischen Facultät ver-

bindet mich die Ehre, mitzuwirken und mitzuarbeiten. Wegen des Gegenstandes kann ich nicht verlegen seyn: so eben wird der erste Theil des Straußischen Werkes, dritte Auflage, herumgeboten; sollte ich die Beleuchtung derselben von der Hand weisen, die mir gute Männer schon länger zugedacht haben?

Ich habe zwar bei weitem nicht alle Gegner des schnell berühmt gewordenen Schriftstellers kennen geternt, nicht ihr Verfahren und ihr Waffenglück, und muß besorgen, mitunter zu thun, was schon abgethan ist. Allein jeder Mensch hat seine eigene Art und einen eigenen Kreis des Wissens, somit wird auch mir etwas Eigenthümliches bleiben.

§. 1. Jesus Christus, unter denen, die in den Entwickelungsgang des Menschengeschlechtes eingegriffen haben, ist ein Name von welthistorischer, von höchster Bedeutung; ohne Uebertreibung bedeutender als Alexander, der die drei Erdtheile zum Austausch ihrer Erzeugnisse, Künste und Kenntnisse und zum bürgerlichen Verein unter der Aegide eines einzigen Herrschers bringen wollte, und durch sein Glück, seinen Heldenarm und großen Geist nicht vermochte etwas Bleibendes zu gründen, sondern den Erdkreis in Verwirrung hinterließ. Dieser Jesus Christus hingegen, der so liebenswürdig auf den Fortgang der sittlichen Bildung und Veredlung unseres Geschlechtes nur mit der Kraft seines Wortes und den friedlichen Thaten eines kurzen Lebens bleibend eingewirkt hat, stehet da wie ein Coloß moralischer Macht und Herrlichkeit in Mitte der Völker, die ihm ihre Versittlichung danken.

Ein desto unwürdigeres Loos des erhabensten Verdienstes; von den Juden verklagt, von den Römern hingerichtet, ist er in diesem Augenblicke daran, seiner höheren Persönlichkeit von den Christen entsetzt zu werden, so daß ihm von seinem angestammten Adel so viel bleibt, als ihm die deutsche Dialektik übrig zu lassen geruht.

§. 2. Es ist nämlich dieser Jesus, so lautet die neue Lehre, von so vielen mythischen Geweben seiner Lebensbeschreiber übersponnen, daß, wenn man eines um das andere ab-

lößt, und endlich bis in das Adytum seiner Verpuppung eindringt, ein schwer zu bestimmendes Ding zum Vorschein kömmt, welches vielleicht einmal als Mensch vorhanden war, folglich gelebt hat, und gethan hat was andere Menschen, auch gelehrt haben mag, und ohne Zweifel gestorben ist. Was außer dem Gemeinmenschlichen liegt, ist Zuthat seiner Anhänger, mythische Umwickelung aus einer Idee, aus der Idee des Messianismus, die den Stoff dazu bot.

Da nun der Herr Jesus, nach dem Messiasideale veredelt, zu einem mythischen Gebilde geworden ist, welches seine Anhänger, wie die Götter einst die Pandora, mit übermenschlicher Vortrefflichkeit begabt haben, um an ihn zu glauben, und in ihm das poetisch erschaffene Haupt ihrer Gesellschaft zu verehren, werden wie unwillkührlich hingezogen zur Betrachtung der alten Zeit, wo die Menschen ihre Götter selbst schufen, und Göttererzählungen, Mythen zusammensetzten, die sie den Ihrigen als neu erworbene Theologie, oder zur geselligen Unterhaltung vortrugen.

Wir versetzen uns also in die Tage kindlicher Entwickelung der urweltlichen Menschen und ihrer Götterschöpfungen; berühren aber hier den Gegenstand nur obenhin und von einer einzigen Seite, weil mehr für unsere Zwecke nicht nöthig ist. Wie die Menschen in dem Zustande, von dem wir reden, den Phänomenen der Natur ihre Aufmerksamkeit zuwendeten, die durch Bewegung und Kraftäußerung besonders sich bemerklich machten, beschenkten sie dieselbe mit Leben. Gleichwie die Menschen des Lebens in ihren eigenen Verrichtungen sich bewußt waren, erklärten sie sich ebenso die Wirkungen, die sie an solchen Erscheinungen sahen, und wie gewaltiger diese Wirkungen sich zeigten, wie mehr sie die menschlichen Kräfte überboten, desto mächtiger dachten sie das Leben, welches in den Erscheinungen waltete. Der Donner ist belebt, und es ist ein Lebendes, welches den erschrecklichen Blitzstrahl aus dem dunkeln Gewölbe schleudert; der Wolkenversammler, der Hochdonnerer, der Blitzeversender wird zur Person. Die mildere Ergießung der Wolken, welche die Pflanzen erfrischet,

das Grün der Bäume verschönert, und die Gefilde mit Blumen schmückt, wird mit einem sanftern Leben begabt, und erhält in der Einbildung weibliche Persönlichkeit. Der da des Meeres waltet, es nach Wille bewegt, die Erde umgürtet, Stücke vom festen Lande abreißt, und Erdbeben erregt, muß doch Leben haben; er ist der mächtige Meeresgott. Die Sonne, die kömmt und verschwindet, der Mond, der in wechselnden Gestalten wiederkehrt, muß von einem Leben getragen, und auf seinen Bahnen zur bestimmten Zeit wiedergebracht werden. Die Flüße erhielten ihre Götter, die Quellen ihre Nymphen, die Bäume wurden von Dryaden beseelt; die Götter wohnten im goldenen Zeitalter mit den Menschen zusammen.

Die Anverwandtschaft der Phänomene erzeugte Anverwandtschaften und Vermählungen der Götter, und der Kampf der Elemente führte auf Kriege der Götter und Göttergeschichten, oder wie man sie nennet Mythen, μυθους.

Mit der Zeit kamen auch Sagen historischen Inhaltes dazu. Der Meeresgott erschien am attischen Ufer, und schlug mit dem Dreizack wider die Erde, da sprang ein Pferd heraus; d. i. die ersten Pferde wurden über Meer nach Attica gebracht. Minerva erfand den Oelbaum und seine Pflanzung; die Erfindung verschaffte ihr den Vorzug über Neptun und sein Geschenk, und erhob sie zur Schutzherrin Athens: sie lehrte nämlich (wie die Göttin zu Sais) die Nacht zur Arbeit und häuslicher Geschäftigkeit mittelst des Oeles zu erhellen, und den Tag künstlich zu verlängern. So bewahrte man das Andenken an Verbesserungen des gesellschaftlichen Lebens.

Der Uebergang aus dem Kindesalter der Menschen wird bezeichnet durch das Zeitalter der Heroen. Diese kräftige Naturen traten als Beschützer der zur Gesittung fortschreitenden jungen Gesellschaft gegen wilde Haufen oder einzelne Gewaltmenschen auf, die unstät umherirrend noch keinen Theil an der emporkeimenden Besänftigung ihrer Mitmenschen genommen hatten. Solche Wildlinge zu erlegen oder einzuschränken, und die Wagnisse derselben von der Gesellschaft

abzuwehren, betrachteten sie als ihre Aufgabe, womit sie ein ruhmvolles Angedenken erkämpften, und die Verehrung als Halbgötter erlangten.

Zunächst an sie reihet sich in keiner scharfen Abgrenzung die Andämmerung der historischen Zeit, die bei den Griechen mit den beiden thebischen und dem trojanischen Kriege beginnt; aber die Geschichte hatte ihre Kunden noch einzig in der Brust der Sänger niedergelegt, welche im Liede ihren Zeitgenossen die Kämpfe und Thaten der Männer vortrugen, und künftigen Geschlechtern im Munde ihrer Zöglinge und Geistesverwandten überlieferten. So lange die Liederdichter die Pfleger und Wärter der Geschichte waren, konnte es ihr nicht an poetischer Ausschmückung, nicht an kühner Farbengebung und an großartigen Gestalten fehlen, und den Thaten nicht am Einflusse der Götter zum Glücke und Mißgeschicke der Sterblichen.

Erst nachdem die Geschichte zu männlichen Jahren herangereift war, oder vielmehr nachdem die Prosa sich so ausgebildet hatte, daß geistreiche Männer hoffen konnten, in schlichter Thaterzählung zu gefallen, fing sie an, den Namen der Geschichte im strengen Sinne zu verdienen. An ihr versuchten sich Hekatäus der Milesier, Hellanikus von Lesbos, bis Herodot und Thucidides Werke schufen, die man noch nicht aufgehört hat, zu bewundern.

In dieser Abstufung folgen sich die Zeitalter, welche die Menschen durchlaufen, um schrittweise in das Gebiet der Geschichte einzugehen. Hier giebt es keine Mythen: die Historiker begehen Versehen, lassen sich Unrichtigkeiten zu Schuld fallen oder Unwahrheiten [1]). Jedes Zeitalter hat ein eigenes Maß der Geistesbildung, so auch eine eigenthümliche Richtung der Thätigkeit; das erste kann keine Werke hervorbringen, wie das letzte, und das letzte verschmäht es, zu phantasiren wie das erste.

[1]) Es giebt wohl in geschichtlicher Zeit μυθους im uneigentlichen Sinne, d. i. Mährchen, Fabeln, die nicht ins Gebiet der Geschichte gehören. Sagen heißen λογοι, Tempelsagen ἱεροι λογοι.

Das Epos in historischer Zeit, damit ich mich gegen einen möglichen Einwurf verwahre, ist ein verspätetes Nachlaufen hinter längst entwichenem Altern, ein erkünsteltes Nachahmen des sangreichen und jugendlichen Lebens der Geschichte, nachdem sie vorlängst zur ernsten Prosa gegriffen hat.

Ein solches Nachthun und Nachmachen kann nur gefallen, wenn die Anmuth, die edle Sprache und malerische Gabe eines Virgil den Leser bestechen und ihn mit fortziehen, bis er die Neuheit vergißt, und sich einschläfern läßt, von der Vergangenheit zu träumen.

Noch einer Gattung der Erzählung muß ich gedenken, welche die Philosophen geschaffen haben, um gewisse Lehren gleichsam in einem Bilde recht anschaulich zu machen. Dahin zählen wir die platonische Dichtung, wie im Anfange Mann und Weib am Rücken zusammen gewachsen waren, so daß sie nur einen Leib ausmachten, bis einer der Götter sie trennte; wo sie sich nun gegenüber standen, und sich ins Angesicht sahen, sprangen sie unwiderstehlich einander in die Arme; oder die Geschichte von Herkules am Scheidewege, die Xenophon dem Prodikus aus Ceos aneignet. Diese fallen nicht in die Classe der Mythen, sondern in jene der Parabel; wie die Erzählung vom Manne, der unter die Mörder fiel oder vom Pharisäer und Zöllner.

§. 3. Viel näher berühret die Verfasser der evangelischen Geschichten der Bildungsgang des hebräischen Volkes, an dem sie wie die Gesammtheit ihren Antheil empfingen.

Es ist uns nicht vergönnt, die Nachklänge der Göttersagen der mesopotanischen Hirtenstämme, aus deren Mitte Abraham Abschied nahm, auf irgend eine Weise zu vernehmen. Er hat die Götter seiner Väter von sich geworfen, nicht um in Canaan andere anzunehmen; nein, er ist einer unermeßlichen Strecke seiner Zeit vorangeeilt, und hat sich zum Monotheism erhoben, was bei andern Völkern erst spät einzelnen Weisen gelang. Doch hat das Leben und die Denkart Abrahams durch den Fortschritt zum Erkennen eines einzigen Gottes nichts

an seiner Kindlichkeit verloren. Durch die ganze Genesis hindurch herrschet eine edle Sitteneinfalt, die erst in der dritten Zeugung im Hause Jakobs Züge weniger von Bildung als Hinneigung zur Verwilderung aufgenommen hat. Wenn aber auch böse Knaben in der Kinderschule Unfug treiben, kann man darum nicht sagen, daß das Kinderleben überhaupt zu Ende sey.

Dieser Zustand unterbrach sich plötzlich durch den Hinabzug nach Gosen, der uns die heranwachsenden Stämme durch Jahrhunderte entfremdet. Ein großer, ein ungeheurer Mann beschleunigte den trägen Lauf der Dinge durch einen kühnen Vorgriff, sammelte die Stämme, führte sie in die Halbinsel des Berges Sinai, gab ihnen Gesetze, erzog die ungeschlachte Menge zum Volksleben, und als sie dazu reif war, erkämpfte er ihr mit Josua ein Vaterland.

Nach diesen Vorgängen bricht das heroische Zeitalter an, in welchem thatkräftige Männer, sonst Richter genannt, in Zwischenräumen ihren Arm erhoben, Gewalt und Unterdrückung vom jungen Staate abzuwenden. Die Thaten der Eroberung begeisterten schon zum geschichtlichen Liede, und die Zeit der Heroen ließ es nicht verstummen. Es werden zwei Sammlungen genannt, eine ältere, Sepher Hamilchamoth Jehova, und eine jüngere, Sepher Hajaschar; einzeln glänzet das Lied der Debora.

Mit Samuel fängt die eigentliche Geschichte an. Die jugendlichen Thaten Davids, die den künftig großen Mann ankündeten, trieben den greisen Propheten zur Historiographie; bald folgten Gad, Nathan, Achia der Silonite, Jeddoi, Ido, Schamaja, Jehu der Sohn Hanani und nach ihnen einige Wenige bis zum Ende des ersten Staates und der Abführung nach Babel.

Dieser traurige Ablauf der Geschichte des Reiches Juda ist eine Epoche, bei der für jetzt Stillstand machen, bis ein glücklicherer Zeitraum das abgetretene Volk wieder in die Heimath bringt. Ob wirklich in der Urzeit dann in der Bildung der

Hebräer zum Volksthum und im heroischen Alter mythische Einstreuungen in die Geschichte eingeflossen seyen, und wie man weiter behaupten will, sogar in die Geschichte nach Samuel, mag auf sich beruhen; es mag um so mehr beruhen, weil es keine Folge für die evangelische Geschichte hat. Der Schluß: es traf sich so gegen sechs Jahrhunderte vor Christus, also muß es auch in seinen Tagen so gewesen seyn, wäre ein logischer Sprung über mehr als ein halbes Jahrtausend hinweg, weit großartiger als die mythischen Luftschritte Neptuns, der vom Scheitel der samotracischen Höhen in drei Schritten und einem vierten beim Lager der Griechen vor Troja stand.

Ich habe, wie man zu sagen pflegt, vom Ei der Leda angefangen; allein ich mußte den Grundriß des menschlichen Bildungsganges voraus stellen, das Wort Mythus, seine Bedeutung und seine Zeit erörtern; dann die Uebergänge von einem Zeitalter ins andere, und die Fortschritte jedes derselben ersichtlich machen; zuerst das Alter der Heroen, dann den Anfang der Geschichte in Gesang und Bardenlied, nachdem die ersten merkwürdigen Dinge geschehen waren; sohin den Aufschwung zur eigentlichen Geschichtschreibung, die ihr Verdienst darin erkannte, mit Erforschung und Treue den Zeitgenossen zu hinterbringen, was die Menschen vor ihnen erlebt und gethan haben. Damit konnte ich hoffen, die Vermengung von Zeitaltern und Zuständen zu verhüten, und, von einer klaren Weltanschauung ausgehend, mit einiger Zuversicht in die übernommene Aufgabe einzutreten.

§. 4. Der Herr Verfasser hat seinem Werke eine Einleitung §. 1 — 10 vorangeschickt, welche ihm den Weg zu seiner eigenen Erklärungsweise der evangelischen Geschichte anbahnen sollte; er durchläuft nämlich die verschiedenen ältern Versuche, die religiösen Ueberlieferungen und Denkmäler zu deuten, wie es die Zustände der jedesmaligen Volksbildung verlangten. Denselben zu Folge spricht auch er das Recht an, nachdem er der dermaligen Bildung den Horoskop ge-

stellt hat, uns zum zeitgemäßen Verständnisse der Evangelien zu verhelfen.

Es beruft sich zuerst auf die veralteten Göttergeschichten der Griechen, freche Schildereien der unsaubern Wirthschaft der olympischen Herrn und Frauen, deren Beispiel die Philosophen durch wohlanständige Deutungen ihren Zeitgenossen ungefährlich zu machen sich Mühe gaben. Sehen wir der Sache nach wie weit sie hieher bezogen werden könne?

Das Zeitalter, in dem sich die Göttergeschichten gemacht haben, nahm sie mit Vergnügen hin, weil Erzählungen die vorzüglichste Unterhaltung der Menschen sind, bei denen ein Tag wie der andere ohne großen Unterschied eintönig dahin schleicht. Durch sie kam Mannigfaltigkeit in das gesellige Leben, und der Erzähler im Hirtenlager oder sonst im Familienkreise wurde mit Begierde erwartet und mit Theilnahme gehört, wie nachher der Sänger, ein Phemius und Demodokus, bei den Gastgeboten mächtig gewordener Stammhäupter zur Erheiterung der Gesellschaft gerufen wurde.

Als die mythischen Geschichten zu Tage kamen, konnte die authentische Auslegung derselben aus dem Munde der Erfinder vernommen, oder errathen werden aus der Denkweise und der Art die Gedanken einzukleiden, wie sie gang und gebe waren; jeder dachte eben wie seine Zeit und in seiner Zeit. Die Auslegungen pflanzten sich wohl auch fort mit den Erzählungen. Wo sich aber der Schlüssel zur Deutung allmählig und immer mehr verlor, blieben zwar die Erzählungen im Umlaufe, weil man Erzählungen zur Unterhaltung und Belustigungen nöthig hatte und liebte; aber der Lebensathem, der sie beseelte, erstarb. Das Außenwerk allein erhielt sich, eine historische Galerie frevelhafter und schlüpfriger Vorgänge.

Ihren verführerischen Eindrücken entgegenzuarbeiten, lag den ernsten Jüngern der Stoa besonders an. Sie suchten daher die alte Bedeutung der mythischen Erzählungen wieder auf; aber, gewöhnt an trockene Speculation, konnten sie sich in die vorweltlichen Zustände unseres Geschlechtes nicht hin-

eindenken; woher ihnen nur zu oft die Deutung dieser Dinge mißlang.

Neues ist hierinfalls nichts geschehen; es ist nur das Alte, was wieder gesucht worden ist. Das Streben darnach gehört hieher oder auch nicht.

§. 5. Ansprechender sind die Auslegungsarten der Juden, die den Buchstaben vernachläßigten, nach der inwohnenden Seele suchten, und in jedem Satze geheime moralische Beziehungen fanden. Sie haben ihren eigenen Ursprung, und sind nicht etwa, weil die Nation, wie vorgegeben wird, ihrer Religion entwachsen war, hervorgerufen worden; sondern weil die am Stuhle Mose, die Vorsteher der Volksbildung und öffentlichen Meinung, den Geist Mose ganz verloren hatten; die Religion als ein Convolut von Bräuchen und albernen Observanzen ansahen, und das ganze Gesetz wie einen Hautausschlag auf die Oberfläche des Menschen trieben.

Sie konnten sich in ernste Forschungen vertiefen, wie der Glöckel, *κρασπεδον*, an einem orthodoxen Mantel; wie ein Denkzettel, *φυλακτηριον*, an Stirne und Hand beschaffen seyn müsse, und welches Verdienst man sich dadurch erwerbe? Wie ein Topf von einem Heiden berührt unrein werde; wie er einen andern Topf, an den er anstößt, verunreinige, oder einen Menschen, der an ihn anstreift, oder wie der Mensch der Menschen gemein mache; oder was mau in muthmaßlicher Unreinheit vorzukehren habe? Welchen Grad der Verbindlichkeit man auf sich nehme, wenn man ein Versprechen oder ein Gelübde betheure, beim Tempel; beim Gold des Tempels; beim Opferaltare; beim Opfer auf dem Altare und endlich beim Himmel? Ob ein zartes Gewissen nicht auch von Scherbenpflanzen den Zehent entrichten müsse? Ob es erlaubt sey, am Sabbath die Aehren, die im Saft sind, durch reiben zwischen den Händen von den Hülsen zu entledigen, um sie zu genießen; ob das nicht eine Art Kochens sey? Ob nicht dem Gebote Gottes, Vater und Mutter zu ehren, genüget werde, wenn man für sie ein Opfer in den Tempel sendet?

Wir haben hier nur Fragen und Controversen, die Jedem aus den Evangelien bekannt sind, als Beispiele angeführt, und ließen das corpus traditionum (Mischnaioth) unberührt, eine Fundgrube von Spitzfindigkeiten und aller ersinnlichen Streitfragen über jedes Gesetz, und die darüber ergangenen Entscheidungen von den Zeiten der Makkabäer herab durch die verschiedenen Schulen, vornehmlich Hillel und Schamai, bis auf Akiba, ohne auch noch der Gemaren und Tohsaphthoth zu gedenken. Außer den drückenden Werkäußerlichkeiten und leeren Bräuchen, womit das Volk beladen wurde, erschwerten die Lehrer das Joch des Gesetzes durch die Ungewißheit über das, was im Streit der Meinungen eigentlich gelte, und vermehrten die Aengstlichkeit guter Menschen.

Wer immer es einsah oder ahnte, wie sehr jede Erhebung zum Bessern, jede Blüthe des Herzens und Geistes unter dem Banne zahlloser unerschwinglicher Legalien erdrückt werde, konnte solcher Verkehrtheit nicht länger huldigen. Daher der Ursprung der allegorischen Schule zur Förderung innerer Religiösität.

Die ersten, unseres Wissens, welche den Herrn am Stuhle Mose den Gehorsam aufsagten, waren alexandrinische Juden, die sich in einen Verein unter dem Namen der Therapeuten zusammen thaten. Sie verzweifelten daran, in den gewöhnlichen Umgebungen ungekränkt nach ihrer Ueberzeugung leben zu können; trennten sich von den Menschen, um eine eigene Gesellschaft zu bilden, wozu sie sich die reizende Gegend am mareotischen See erlasen. Ihre monastischen Einrichtungen kümmern uns hier nichts; desto wichtiger ist uns ihre Auslegung der heiligen Bücher.

Sie beschäftigen, sich berichtet Philo, mit den hochheiligen Schriften, und deuten dieselben philosophirend nach der Philosophie der Väter allegorisch, indem sie an Symbole des Wortsinnes glauben, Sätze eingehüllter Natur, die sich durch Muthmaßungen kund geben. Sie sind auch im Besitze schriftlicher Aufsätze der Alten, welche Häupter der Secte gewesen

sind, und ihnen viele Denkmäler allegorischen Inhaltes hinterlassen haben [1]).

Die Auslegungen der heiligen Bücher, läßt sich Philo weiter vernehmen, geschehen durch Muthmaßungen allegorischer Art; denn die ganze Gesetzgebung scheint diesen Männern einem Thiere zu ähneln; der Wortinhalt nämlich mache den Leib aus; aber die den Worten inwohnende Seele sey der unsichtbare Sinn [2]). In dem nun die Legisten Worte klaubten, und Sätze spalteten, und alle Formen der äußern Frömigkeit ausmaßen, suchten die Therapeuten Lebenslehren und Grundsätze innerer Gottesfurcht aus dem Bilderschatze des Gesetzes zu beheben.

Es ist glaublich, daß die Deutung der mythischen Geschichten auf dem Wege der Allegorie, welche die Stoiker und andere Weltweise ins Mittel gebracht haben, um die Sitten zu wahren, einen Antheil hatten an der Wendung, welche die Bibelauslegung nahm. In Alexandrien ward nämlich das Studium der Alten zuerst methodisch getrieben in Crisis und Interpretation. Hier ist der Geburtsort der Philologie, welche auf mehrfache Weise das gesellschaftliche Leben dieser Stadt durchdrang.

In Palästina wagten es die Eßener, sich der Glaubensmacht der Gesetzlehrer zu entziehen, sich selbst Lehrer, und nach eigener Einsicht fromm und gottesfürchtig zu seyn. Leider hat es Josephus übersehen, ihr Verfahren in Auslegung der heil. Schriften anzugeben; jedoch dürfte gemäß der ähnlichen

---

[1]) Es stehet mir dermalen nur die editio princeps des Philo von Adrian Turnebus, Paris 1552, fol. zu Gebote. De vit. contemplat. p. 612. *εντυγχανοντες γαρ τοις ἱερωτατοις γραμμασι φιλοσοφουσι την πατριαν φιλοσοφιαν αλληγορουντες, επειδε συμβολα τα της ῥητης ἑρμηνιας νομιξουσι φυσεως αποκεχρυμμενης, εν ὑπονοιαις δηλουμενης· εστι δε αυτοις και συγραμματα παλαιων ανδρων . . κ. τ. λ.*

[2]) Ibid. p. 617. *απασα γαρ ἡ νομοθεσια δοκοι τοις ανδρασι τουτοις εοικεναι ζωῳ . και σωμα μεν εχειν τας ῥητας διαταξεις—, ψυχην δε τον εναποκειμενον ταις λεξεσιν αορατον νουν.*

Lebensrichtung, welche sie genommen haben, dasselbe nicht weit von jenem der Therapeuten abgegangen seyn.

§. 6. Mit größerm Beifalle hat Niemand im Gegensatze gegen die Inhaber der Schlüssel des Erkenntnisses gearbeitet als Philo. Die Heiligkeit und Weisheit des Gesetzes hatte ihn mit Verehrung und Bewunderung für dasselbe erfüllt und zu seinem Schutze aufgerufen. Auch er ging den Weg der allegorischen Auslegung, und verwahrte sich gleich im Eingange seines Buches von der Weltschöpfung gegen die Künste anderer Gesetzgeber, die in mythischen Ersinnungen das Wahre eingehüllt haben. Da indessen jede mythische Erzählung unter der Classe der Allegorien stehet, scheint er mehr das Profane vom Heiligen und die würdevollen Allegorien des Gesetzbuches von den unanständigen der Heiden aussondern zu wollen.

Nebenbei deutet er das Vorhandenseyn einer andern Auslegungsart an, der Vorbildlichen, Typischen, nach welcher der Wortlaut der heil. Bücher gleichsam eine Schattenzeichnung von Körpern gebe; aber die zur Wirklichkeit gediehenen Erscheinungen das Sachliche in Wahrheit enthalten[1]) ein Grundsatz der Auslegung, welchen Paulus fruchtbar zu zu machen nicht versäumt hat.

Philo gebot über große Hülfsmittel: er war in den Lehren Platons eingeweiht, ohne ihnen ausschließlich zu huldigen, kannte alle Schulen der Weltweisen, und eignete sich aus jeder an, was er Brauchbares fand; selbst die Dichter mußten ihm Sprüche sittlicher Unterweisung liefern.[2])

Umsonst beruft sich H. Dr. Strauß auf sein Beispiel, um die mythische Deutung in die Historie einzuschleppen. So weit hat sich Philo nicht vergessen; seine allegorische Aus-

---

[1]) De eonfus. linguar. p. 235 *τα μεν ρητα των χρησμων σκιας τινας ὡσανει σωματων ειναι, τας δ' εμφαινομενας δυναμεις, τα ὑφεστωτα αληθειᾳ πραγματα.*

[2]) Fr. Creuzer, zur Kritik der Schriften des Juden Philo; in den theol. Studien und Kritiken. Jahrgang 1832. 1tes Heft.

legungen halten sich in den Grenzen der Urzeit. Die κοσμοποιητικα, von der Schöpfungsgeschichte fortschreitend über die Ereignisse im Paradies, dann herabwärts bis Noe und die Sprachverwirrung sind ihm große Wahrheiten, eingewickelt in vorweltliche Bildersprache. So weit reichen die Ἀλληγορουμενα του νομου.

Mit Vater Abraham thuet sich ihm das Buch der Geschichte auf; die Ἱστορικα beginnen. Alle Berichte vom Leben der Patriarchen sind ihm Thatsachen, so wie die Lebensbegegnisse Mose, seine Wunderverrichtungen beim Auszuge und im Verfolge, die er in drei Büchern vorträgt. Man sehe ins besondere das dritte Buch. Nimmer hat er daran gedacht, den leisesten Zweifel dagegen zu erheben, oder sie als ungeschehen zu mißdeuten. Aber das hat er nie versäumt, jedem Ereignisse mit Hülfe der Allegorie so viele Seiten zu moralischen Betrachtungen abzugewinnen, als er vermochte, wie es unsere geistreichsten Homileten noch thun.

Für H. Dr. Strauß findet sich also hier nichts als die Lehre, daß nach Philons gesundem Urtheile die mythische Zeit zurückliegt in der Urwelt, und verschwindet, wie der Tag der Geschichte angebrochen ist.

§. 7. Origenes, ein weit kühnerer Allegorist als Philo, wird nun auch vom Verfasser des Lebens Jesu um Hülfe angesprochen; ob er sie ihm gewähre? — Vorläufig sondern wir von den spätern Schriften das vierte Buch περι αρχων aus, in welchem er mit jugendlicher Raschheit weiter vorsprang, als er in der Folge selbst für gut hielt. Er wollte in diesem Buche alles Historische ins Gebiet der Allegorie verweisen, weil er aus der Geschichte keinen Nutzen für die Menschenbelehrung absehen konnte, da sie Thorheiten, Verbrechen, Kriege und Verheerungen erzählt. Ein Kriterium der Wahrheit ihrer Berichte ist, daß sie erbaulich seyen; wo diese Eigenschaft nicht zutrifft, wollte der heil. Geist, unter dessen Einfluß die göttlichen Bücher verfaßt sind, in dergleichen Erzählungen irgend ein Geheimniß niederlegen, welchem die

Kunst des allegorischen Auslegers die Decke abnimmt, damit es sichtbar zu Tage trete. In dieser Eingenommenheit gegen die Geschichte dünkte er sich befugt, was ihm mißfiel, als ungeschichtlich von der Hand zu weisen; ungefähr wie jetzt, nur nicht aus eben so frommer Absicht.

Andern ging er in seinen folgenden Schriftauslegungen zu Werke: er vergönnte auch dem Wortsinn sein Recht; wenn gleichwohl in untergeordneter Würde, als welchem die Allegorie erst das höhere sittliche Leben einhauche. Die Aenderung seiner Ansicht leitete fortan sein exegetisches Benehmen.

In der ersten Homilie über Leviticus vergleicht er die Bibel des A. T. mit dem Logos, welcher Fleisch geworden ist. Das Fleisch ist der Wortsinn; aber in ihm wohnet ein Göttliches, der geistige Sinn: sohin vertheidigt er sich gegen jene, welche ihn wegen seiner Deutungsart spotten, und ohne allegorische Anwendung bei der Auslegung nach dem Wortsinne stehen bleiben, und sagt: Während dem er ein Lehrer im Glauben an Christus sey, könne er doch nicht die Vorschriften von Schlachtopfern und Gaben der Leviticus erläutern, wie es die unfrommen Lehrer verlangen, welche ihn an die Geschichtserzählung und an den Buchstaben des Gesetzes binden wollen. Wahrscheinlich hadert er mit den Lehrern der antiochenischen Schule, die streng auf dem Wortsinne bestanden, und keinen Geschmack an der Willkühr alexandrinischer Witzspiele fanden.

Er unterscheidet nicht wie Philo die Urzeit von der geschichtlichen; ihm ist die ganze Genesis Geschichte. Ueber das Schöpfungswerk des fünften Tages: „es bringe das Wasser hervor kriechende Thiere inwohnenden Lebens", so berühret er zuerst den Wortsinn; nach demselben, sagt er, sehen wir, welche Thiere entstanden, und von wem sie erschaffen worden sind. Hierauf erst sucht er das freie Feld der Allegorie [1]). Ueber das Werk des folgenden Tages, wo die Thiere der Erde geschaffen wurden, merket er an, nach dem Buchstaben thut

---

[1]) Opp. T. II. de la Rue. Homil. I. in Genes. §. 8.

sich hier kein Bedenken hervor; klar ist es, alle diese Thiere sind Geschöpfe Gottes [1]). Zu Genesis I. 29. 30. sagt er: der Sinn dieser Geschichtserzählung ist deutlich, und berichtet uns, daß anfangs Gott den Genuß der Kräuter, Gemüse und Baumfrüchte verstattet habe; aber nachher unter Noe ward den Menschen die Erlaubniß gegeben, das Fleisch der Thiere zu genießen [2]).

Wo von der Arche Noe die Rede ist, glaubt er sich verpflichtet, den Wortsinn zu vertheidigen, widerlegt die Schwierigkeiten, die man ihm entgegen stellen könnte, und zeigt aus der Einrichtung des Baues, wie die zahmen von wilden Thieren, und die Schlangen von diesen durch Abtheilungen oder Gemächer gesondert wurden; wie es einen besonderen Behälter für das Futter gab, und eine eigene Oertlichkeit zur Sammlung des Verdauten, damit kein übler Geruch und kein Luftverderbniß entstehe [3]).

Die unerbauliche Geschichte des Lot und seiner Töchter fängt er zwar also an: Nun wird die hochberüchtigte Fabel erzählt; nimmt aber gleich das Wort für sie, und führt zuerst die Vertheidigung des Lot mit vieler Gewandtheit, und dann die weit schwerere seiner Töchter, um den buchstäblichen Inhalt der Erzählung zu retten [4]).

Die zehn Plagen Aegyptens machten ihm nicht so viel zu thun, als die widersprechenden Sätze: Pharao verhärtete sein Herz, und Gott verhärtete das Herz des Pharao [5]). Den Durchgang durch das rothe Meer erläutert er sogar durch eine Ueberlieferung, welche ihm das Ereigniß thunlicher zu machen schien; jeder der zwölf Stämme nämlich hatte seinen eignen Pfad durch die Wässer, die zu den Seiten sich aufthürmten [6]). Sie konnten somit alle zu gleicher Zeit das Meer übersetzen.

---

[1]) Ibid. §. 11.
[2]) Ibid. §. 17.
[3]) Homil. II. in Gen. §. 1. 2.
[4]) Homil. V. in Gen. §. 3. 4.
[5]) Homil. IV. in Exod. §. 1 — 4.
[6]) Homil. V. in Exod. §. 5.

Ueber den Stillstand von Sonne und Mond auf Josua's Geheiß spricht er sich also aus: diese geschichtlichen Ereignungen verkünden allen Jahrhunderten die Wunder göttlicher Macht, und bedürfen keiner Erklärung, da sie der Lichtglanz des Thatbestandes erhellet [1]).

Es ist überflüssig alle Bücher des A. T. zu durchlaufen; sein Betragen bezüglich auf die Geschichte, wie es sich bisher kund gegeben hat, zeigt zu Genüge, wie wenig er sich vermessen habe, ihren Wortlaut anzutasten, oder nach eigenem Gefallen Verbildungen daran zu versuchen. Die Evangelien aber waren ihm so ehrwürdig, so hochheilig, daß er sich weit weniger erkühnte, sich an ihrem Inhalte zu vergreifen, wie es seine Commentare über den Matthäus und Johannes erweisen, die Jeder selbst berathen mag; ich mache nur auf folgende Geschichtstheile aufmerksam: Matth. XIV. 14—22. XIV. 22—34. XV. 23—29. XV. 3—XVI. XVII. 1—8. XVII. 15—22. XX. 30—34. XXI. 17—20. Joh. XI. 1—46.

Wir schließen diese Vorbemerkungen mit dem Gutachten, Herr Dr. Strauß habe seine Rechtsansprüche, die Evangelien auf eine Art zu deuten, wie er selbst will, aus dem Beispiele der Vorfahrer so übel begründet, daß sie durchaus gegen ihn sprechen.

Das Messias-Ideal,

§. 8. nach welchem die Anhänger Jesu seine Geschichte, die größtentheils nicht geschehen ist, ersonnen; Thatsachen, die sich anders zugetragen, durch Zudichtungen ins Wunderbare gesteigert haben, soll nunmehr in Umfrage kommen. Man hat uns dieses Messiasbild, wie es die Meinung der Zeit umgetragen hat, nicht unter die Augen gebracht, sondern die Arbeit, es zu suchen, uns überlassen. Da es die Quelle der Entstellungen und Verunreinigungen gewesen, die den Lebensbeschreibungen Jesu zugegangen sind, so fällt, wie der Befund sich herausstellt, entweder das Straußische Lehrgebäude

[1]) Homil. XI. in Jesu Nave §. 1.

oder gewinnt an Festigkeit und Haltung; es stehet oder fällt seinem Herrn.

Vorerst ist zu bemerken, daß der Messias einzig eine Bedeutung für die Juden hatte, indem allein ihm die Macht zukam, die mosaische Religion und Verfassung abzuändern, und neue Institutionen einzuführen. Das berührte die Heiden auf keinerlei Weise; die Unveränderlichkeit ihrer Religion war an keine Sanction gebunden, welche sie einen von den Orakeln versprochenen Verbesserer erwarten hieß. Die Idee des Messias hatte daher für die Heiden keinen Inhalt, und in Ansehung ihrer war es ein unnützes Beginnen das Leben Jesu nach derselben einzurichten, oder zu entstellen.

Sehen wir uns also nach den Juden um. Welches war wohl die Idee des Messias zur Zeit der Apostel und herabwärts bis gegen das Ende des jüdischen Krieges unter Vespasian und Titus? wir fangen von unten an und steigen auf bis zum Beginne dieser Periode.

Was die Juden, berichtet Josephus, am meisten zum Kriege aufgeregt hat, war eine zweideutige zwar in den heiligen Büchern vorfindige Weissagung, daß um diese Zeit Einer aus ihrem Lande über den Erdkreis herrschen werde. Dieses nahmen sie auf sich als ihnen zukommlich, und viele von den Weisen ließen sich durch diese Auslegung täuschen; das Orakel aber erhielt seine Deutung in Vespasian dem Heerführer, welcher in Judäa zur höchsten Reichsgewalt erhoben wurde [1].

Aehnliches vernehmen wir von Tacitus: die Juden hegten die Meinung, es sey in den alten Priesterschriften enthalten, gerade zu dieser Zeit werde es sich ereignen, daß der Orient sich aufschwinge, und die von Judäa sich der obersten Gewalt bemächtigen werden, welche Umschweife den Vespasian und Titus vorverkündet hatten. Aber das gemeine Volk nach der Weise menschlicher Begehrlichkeit bezog

---

[1]) Bell. jud. VI. c. 5. n. 4.

eine solche Höhe des Geschickes auf sich, und selbst das Unglück brachte sie nicht zu einer richtigern Ansicht [1]).

Hören wir noch den Suetonius: im ganzen Orient war eine alte und sicher beglaubigte Meinung verbreitet, es liege im Gange der Geschicke, daß damals die von Judäa sich der obersten Gewalt bemächtigen werden. Was sich als Vorsagung von dem römischen Feldherrn durch den Ausgang bewährt hat, bezogen die Juden auf sich, und wagten den Aufruhr [2]).

Dieselbe Idee von Messias bestand schon in den Tagen Jesu. Die von Kaiaphas an ihn gestellte Frage, die Anklage der Hochpriester, die Frage des Pilatus, ob er ein König sey? das Gespötte der Krieger, die ihn als König der Juden grüßten, die Tafel über dem Kreuze, welche ihn als König der Juden bezeichnete und mehreres Andere ist Jedermann erinnerlich.

Die Jünger, in diesen Vorstellungen aufgewachsen, wollten zur Rechten und Linken am Stuhle seines Reiches sitzen; die beiden auf dem Wege nach Emmaus hatten gehofft, der nunmehr Gestorbene werde Israel befreien; und als Jesu die Jünger an den Oelberg führte, um Zeugen seiner Auffahrt zu seyn, fragten sie ihn noch, ob er wohl in dieser Zeit das Königthum Israel wieder herstellen werde?

Aus dieser prunkhaften Herrlichkeit eines Heerführers, Eroberers und Königes konnten die Verfasser der Evangelien keine Züge nehmen zur Darstellung eines Mannes, der von dem Allem nichts an sich hatte, dessen ärmliche Lebensverhältnisse und schmählicher Tod lautkündig waren.

Ein solcher Messias, wie ihn die Jünger dachten, wie ihn das Volk hoffte, war nun einmal Jesu nicht; sie hatten sich getäuscht; die Geschichte war zu Ende, die Rolle ausgespielt. Das war sie; hätten seine Schüler nur Gemeines und Alltägliches an Jesu wahrgenommen, hätten sie nichts Außerordent-

[1]) Historiar. L. V. c. 13.

[2]) In Vespasian. c. 4.

liches in seinen Thaten, nichts Großartiges in seinem Benehmen gesehen, so hätten sie keine Ursache gehabt, sich länger mit seiner Person zu beschäftigen; er war der Vergessenheit heimgefallen.

Dazu muß er nun zu gut gewesen seyn; sie mußten Gründe gehabt haben, mit Liebe und Verehrung an ihn zu denken, sich seine Reden zu vergegenwärtigen, und aus ihrer Vergleichung sich zu verständigen, welches wohl die Richtung seines Geistes gewesen seyn möchte, und was er unter den Menschen erstreben wollte? Dann erst als sie über ihre eigenen Vorurtheile gesiegt, das geistige Reich, welches er, ein geistiger Messias, zu gründen beabsichtigte, und eine geistige Erlösung erkannt hatten, konnten sie in die Welt treten, sein Reich und ihn zu verkünden.

Aber gerade das war das Schlimmste bei der Sache; das Bild eines geistigen Messias existirte nirgend im Volke, und wurde abgestoßen von der allgemeinen Denkart. Es war nicht glaublich, daß der König Messias, der von Gott Geschützte leiden sollte; ει παϑητος ὁ χριστος; Apg. XXVI. 23, daß der Weltbezwinger getödtet werden, daß der Sieghafte am Kreuz sterben könnte. Ein gekreuzigter Christus war den Juden ein Anstoß, den Heiden eine Thorheit. I. Kor. I. 23. Dadurch wurde ihr Standpunkt um so schwieriger und unwahrscheinlicher die Hoffnung auf einen Erfolg.

Gehen wir aber einen Schritt weiter. Wer am meisten verdächtig seyn könnte, die Geschichte Jesu nach dem Messiasbilde idealisirt zu haben, ist der Verfasser des Evangeliums, welches den Namen des Matthäus trägt, der sich die Aufgabe gestellt hat, durch Vergleichung der heil. Bücher seines Volkes, darzuthun, Jesu sey der Messias.

Durchlaufen wir die Messiastexte, die das Ideal enthalten sollten, dem er die Geschichte angepaßt hat Fangen wir an mit Matth. IV. 13. 14. Jesu zog von Nazareth nach Kaphernaum gemäß der Rede Jesaia des Propheten: Land Zabulon, Land Nephtali längst des Meeres u. s. w. Aus dieser Orts=

veränderung konnte nichts hervorgehen, als die Vermuthung, der Herr wolle auch den Heiden seinen Blick zuwenden.

Im XII. Hauptstücke 16, als der Herr den Mann mit der lahmen Hand und mehrere Kranke geheilet hatte, verbot er diese wohlthätigen Handlungen laut werden zu lassen. Der Evangelist findet den schönen Characterzug milden geräuschlosen Wirkens durch den Propheten vom Messias angesagt. Jesaia XLII. 1. f. Die Stelle ist wohl gewählt und hoffentlich ist es historisch wahr, wenn anders etwas Gutes an Jesu zugegeben wird, daß er nicht nach eitelm Ruhm gestrebet, und sich weniger im Großthun als im demüthigen Wohlthun gefallen habe.

Jesu lehret in Parabeln Matth. XIII. 1—34. Auch das ist nach des Schriftstellers Urtheile eine Eigenheit der messianischen Lehrweise, wie die prophetische Stelle sagt: Ich eröffne in Parabeln meinen Mund, u. s. w. Psalm. LXXVIII. 2.

Judas verkauft seinen Meister um 30 Silberstücke, wird reuig, und wirft sie zurück; man kauft dafür den Blutacker. XXVII. 9. Die Belesenheit in den heil. Schriften bot dem Geschichtschreiber die Stelle Zachar. XI. 12. an, die er sehr glücklich zu benutzen gewußt hat.

Das Loos wird über das Gewand Jesu geworfen XXVII. 35. Dieses erinnerte auf Psalm. XXII. 19, dessen Worte unverkennbar Aehnlichkeit mit dem Vorfalle haben.

Noch sind einige Eigenschaften des Messias im Rückstande, welche der gemeine Volksglaube so mitbrachte. Der Einzug des Messias zu Jerusalem auf einem Esel. XXI. 5. Es steht geschrieben, sagt der Thalmud, über den Wolken des Himmels kömmt er als Menschen Sohn; und es ist geschrieben: arm reitet er ein auf einem Esel. Wenn sie gut sind, auf den Wolken des Himmels, und wenn sie nicht gut sind, arm besteigend einen Esel [1]). Das letzte war nun der Fall; er kam zu einem

[1]) כתיב עם ענני שמיא כבר אינש אתי וכתיב עני רוכב על המור זכו על ענני שמיא לו זכו עני ריכב על המור: Gemar. Babyl. Tract. Sanhedr. c. XI.

verwahrlosten Geschlechte, wodurch sich die Weissagung des Zacharia IX. 9 bewährt hat. Die entgegengesetzte Erwartung, daß er auf den Wolken des Himmels komme, erkläret die Worte Jesu Matth. XXVI. 64.

Weiter gehört hierher die Stelle des Matth. VIII. 17. wo er sich bei Gelegenheit mehrerer von Jesu bewirkter Heilungen auf Jesaia LIII. 4 beruft. Denn auch das war eine Eigenschaft des Messias, wie ihn die öffentliche Meinung dachte, daß er die Menschen von körperlichen Leiden befreie Folgendes sind die Worte des Thalmud: Wann kömmt der Messias? gehe hin und frage ihn selbst. Wo hält er sich auf? am Thore der Stadt; Und welches sind seine Zeichen? er sitzt unter den Armen mit Krankheit Beladenen. Alle lösen und er verbindet. Er selbst löset zur nämlichen Zeit den Einen und verbindet den Andern [1].

Aber die hervorstehendste Eigenschaft des Königs Messias war die Legitimität; er mußte abstammen vom Hause David. Endlich mußte er zu Bethlehem in Juda geboren seyn; Thargum Jonathan giebt die Worte Micha auf folgende Weise: Du Bethlehem Ephrata, wie warst du so klein, unter die Tausende Juda gezählt zu werden? Aus dir wird der Messias hervorgehn, u. s. w. Mich. V. 2.

Das Evangelium des Johannes war vornehmlich für die Heiden bestimmt; gedachte doch nebenbei der Juden: für die ersten lehrte es, Jesu sey der Gottessohn; für die andern er sey der Christus oder Messias. Es hat einzig die Leidensgeschichte aus den Schriften der Propheten beleuchtet, was nur die Juden würdigen konnten. Das, was ihm zuerst auffiel, war das Loos der Krieger über das Gewand Jesu XIX. 24, worin ihm Matthäus vorangegangen ist. In dem Umstande, daß sie dem Herrn die Beine nicht zerschlugen, ersah er eine Aehnlichkeit mit dem Osterlamme, von welchem

---

[1]) Gemar Babyl. l. c. אימת אתי משיח זול שייליה לדידיה והיכא יתיב אפיתחא דקרתא ומאי סימניה יתיב ביני עניי סיבלי חלאים וכולוי שרו ואסירו כחד זימנא איהו שרי חד ואסיר חד:

Mose befohlen hat: kein Bein soll an ihm zerbrochen werden. Und endlich weil ihn einer in die Seite stach, **XIX.** 37, beruft er sich, gleichsam warnend, auf die Worte des Zacharia; **XII.** 10, sie werden sehen, nach wem sie gestochen haben.

Bei Markus findet sich nur eine Stelle aus Isaias **LIII.** 12, welche als prophetisch auf Jesu gedeutet wird: Er war den Missethätern beigezählt. **XV.** 27.

Sammeln wir nun das Vorgetragene zur Uebersicht. Der Messias war eine jüdische Idee, den Heiden fremde, und erhielt für diese durch die geistige Erlösung von Irrthum und Sündhaftigkeit erst einen Inhalt. Die hergebrachte jüdische war eine prächtige des Eroberers und Herrschers, der die Heiden besiegen, den Juden die oberste Gewalt verschaffen, und ein jüdisches Reich begründen sollte. Davon traf sich an Jesu das Gegentheil. Die Jünger mußten, als sie den Ausgang dieser Dinge gesehen hatten, sich erst selbst zurecht finden, und aus den Parabeln und andern Aeußerungen des Meisters verständigen, daß er ein geistiger Messias, ein geistiges Reich zu gründen sich vorgesetzt habe. Allein dadurch stellten sie sich in Widerstreit mit der tief eingewurzelten öffentlichen Meinung.

Von der Volksmeinung kam ihnen nichts zu gut, als der Einzug auf einem Esel, und die Forderung, daß der Messias Kranke heilen werde. Diese Forderung bedingte aber keine besonderen Fälle; sie hielt sich im Allgemeinen, und gab keine Fingerzeige, aus denen diese oder jene Dichtung entstehen konnte. Wären keine Thatsachen der Art vorgelegen, so hätten sie sich selbst bescheiden müssen, das *Heilen* sey von den *sittlichen Uebeln der Menschen* zu verstehen. Dann ist es die Legimität oder die Abstammung von David und die Geburt zu Bethlehem, sofern sich beide von Jesu erweisen ließen.

Sonst blieb ihnen nichts als das A. T. in der Hand, das Bild des Messias nachzusuchen, und seine Züge an ihrem Meister kenntlich zu machen. Es waren nun folgende, die sie als treffend heraus hoben: Jesu bezieht Kapharnaum al

gestellt, an gesellschaftliche Einrichtungen gebunden, gemeinschaftlich berathen, was sie thun. Daß dieses wirklich der Fall war, können wir uns, abgesehen von der Apostelgeschichte, aus den Briefen der Apostel belehren. Solche Vereine bestanden in den Provinzen Pontus, Galatien, Kappadocien, Bythinien und Asien, in den Städten Ephesus, Colossä, Laodicea, Pilippi, Korinth und Rom, und nach der Apokalypse zu Smyrna, Pergamus, Thyatire, Sardes und Philadelphia; sie hatten alle ihren Lehrstand und ihre organische Verfassung, wie sie die Apostel angeordnet haben.

In diesen Zustand traten die apostolischen Väter ein, wie man die Lehrer und Kirchenhäupter der ersten Generation nach den Aposteln gemeinhin benennet, die noch von ihnen oder bei ihren Lebzeiten aufgestellt worden sind, um das begonnene und schon zu bewunderungswürdiger Größe gediehene Werk zu erhalten und fortzuführen.

Die christliche Literatur jener Tage, so weit sie auf uns gekommen ist, bestehet in Briefen, welche angesehene Kirchenvorstände an andere Gemeinen erlassen haben. Darin kommen zwar aus den Evangelien Erinnerungen und Stellen vor, die aber gemäß des Umfanges solcher Zuschriften nicht so zahlreich sind, als sie in größern Werken hätten vorkommen müssen. Diesen Umstand nimmt die neuere Kritik für sich in Anspruch, und schließt daraus auf das Nichtdaseyn der Evangelien; sie hilft sich nämlich in Ansehung der Stellen, die darin angeführt werden, mit der Ausflucht, sie möchten durch mündliche Fortpflanzung sich auf die apostolischen Väter vererbt haben. Es würde eine besondere Abhandlung erheischen, dieses Vorgeben zu prüfen, wozu hier der Raum nicht ist.

Aber immerhin bleiben diese Briefe sprechende Urkunden der Geistesrichtung und Berufstreue dieser Männer, so wie der römische Clemens, Polykarpus und Ignatius würdige Repräsentanten des Lehrstandes ihrer Zeit sind. Mittels ihrer Zuschriften an christliche Vereine angesehener Städte suchten sie die kirchliche Einigkeit zwischen Vorstehern und Gemeinden,

wo sie sich gestöret hatte, oder wo Besorgnisse möglicher Störungen in Aussicht standen, herzustellen und zu erhalten. Sie wiesen auf die von den Aposteln überkommene Lehre und Anordnungen zurück, dieselben unverletzt zu bewahren, keinen Neuerungen Raum zu geben, sich gegen Falschlehrer abzuschließen, und nach den Sittenvorschriften des Herrn zu leben. Eine solche Denkart war nicht wohl geeignet, neuerlich erschienenen Büchern, als wären sie apostolisch, unvorsichtig den Weg in die Kirche zu öffnen.

Es mangelt auch nicht an Thatsachen, uns zu einer richtigen Vorstellung jener Zeit zu verhelfen. Die Kirche zu Philippi wünschte eine Sammlung der ignatianischen Briefe zu veranstalten, und schrieb deshalb an Polycarpus, und bat um seine Hülfe. Es war ein Vorhaben der ganzen Gemeinde, um in ihrer Angelegenheit sicher zu gehen, überließ sie sich nicht dem Zufalle, was er ihr etwa bieten möchte, sondern wandte sich nach Smyrna an den ehrwürdigen Freund des Ignatius. Doch war diese Sammlung in Vergleich mit jener der heiligen Schriften nur untergeordneten Ranges; man denke sich nun, wenn Jemand gekommen wäre, ihr ein bisher unbekanntes Evangelium anzubieten, ob sie hastig nach einem solchen Geschenk gegriffen hätte?

Zwischen den Asiaten und Abendländern bestand ein Unterschied in Beziehung auf die Feier des Ostertages und einige sonst geringfügigere Dinge. Die erstern fühlten sich darüber beunruhigt, und veranlaßten Polycarpus, obwohl im höchsten Greisenalter, zu einer Reise nach Rom, um mit Anicetus, welcher damals den Stuhl dieser Kirche inne hatte, Rücksprache zu pflegen. Beide Theile waren sich bewußt, ihre Gewohnheit aus den Zeiten der Apostel überkommen zu haben; keiner ließ sich bewegen von der alten Sitte abzugehen. Doch lösten sie wegen eines Brauches das Band der kirchlichen Einigkeit nicht, und schieden im Frieden von einander. So handelte man im Kleinen; sollte man im Großen weniger sorgsam und umsichtig gehandelt haben?

Aber besonders muß ich auf den Umstand aufmerksam machen, daß in dieser Zeit die Evangelien in den christlichen Versammlungen abgelesen wurden, wie Justin in der ersten Apologie berichtet, unter welchem nicht erst dieser Brauch aufgekommen ist, sondern als gemeinüblich und als ein Stück des Gottesdienstes der Christen angegeben wird. Zuerst redet er vom Abendmahle, und bemerkt: die Apostel haben in den von ihnen verfaßten Denkschriften, die man Evangelien nennet, *ὁι γαρ αποστολοι εν τοις γενομενοις ὑπ' αυτων απομνημονευμασι, ἁ καλειται ευαγγελια*, gelehrt, so sey es ihnen von Jesus befohlen worden, welcher, als er Brod nahm und segnete, also gesprochen habe, dieses thuet zu meinem Gedächtnisse; das ist mein Leib, und als er gleichfalls den Kelch nahm, und segnete, gesagt habe: das ist mein Blut u. s. w. Hierauf erzählet Justin: am Tage der Sonne, wie er benannt wird, kommen Alle, sie mögen in Städten oder auf dem Lande wohnen, an einem Orte zusammen, und die Denkschriften der Apostel oder die Schriften der Propheten werden abgelesen, so weit die Zeit zureicht. Apol. I. c. 67. 68.

Wohl gemerkt, nicht das Evangelium, sondern die Evangelien: nicht eines Apostels, sondern der Apostel wurden in den Versammlungen zur Sonntagsfeier vorgelesen. Somit war der Kreis geschlossen gegen Eindringlinge aus nicht apostolischer Zeit; man war in einem Besitzstande, den die Vorzeit als Gottesdienstordnung geheiliget hatte.

Also die Periode der apostolischen Väter, welche der Herr Doctor als die taugliche vorgeschlagen hat, die nach seiner Ansicht ersonnenen Evangelien als apostolisch in die Kirche einzuschieben, stehet ihm nicht zu Dienste. Er ist irre geworden an der Zeit zum Betruge, die der unsern ganz unähnlich ist.

Zeugnisse der Alten für die Evangelien.

§. 10. Würden auch die Zeitverhältnisse diesem Unternehmen günstiger gewesen seyn, als sie es waren, so wäre doch damit nichts ausgerichtet, weil Zeugnisse vorhanden sind,

welche für ein höheres Alter der Evangelien aussagen. Diese mußten vorerst entwürdiget werden.

Die vorläufige Bemerkung, daß die Aufschriften der Bücher keinen hinlänglichen Beweis für den Verfasser abgeben, galt wohl nicht Männern von Unterricht. Die halbgelehrte Ausschmückung eines nicht bestrittenen Satzes konnte daher nur den Verdacht erregen, sie stehe nicht da im Dienste der Wahrheit, sondern aus Rücksichten anderer Art. Wie viele Evangelien würden nicht Eingang in das Corpus unserer heiligen Schriften gefunden haben, wenn man den Aufschriften Glauben geschenkt hätte?

Ernstlicher ist der Angriff auf die Zeugen gemeint, die für das ältere Daseyn der Evangelien sprechen. Zuerst wirft sich S. 75 Herr Strauß auf den Papias, der mit den unmittelbaren Schülern und Zeitgenossen der Apostel in Umgang und Verkehr war, und von dem Evangelium des Markus aus dem Munde des Johannes Presbyter Mittheilung über die Entstehung des Buches empfangen hat des Inhaltes. Markus der Dollmetscher des Petrus habe genau aufgeschrieben, was jener erzählt hat. Euseb. H. C. L. III. c. 39. Dann kommen die Worte: *ὀυ μεν τοι ταξει τα ὑπο χριστου λεχθεντα ἠ πραχθεντα, ὀυτε γαρ ηκουσε του κυριου, ὀυτε παρακολουθησεν αυτῳ*, welche der Herr Doctor also deutet: er hat nicht die Lehren und Thaten des Herrn nach der Zeitordnung (geschrieben), indem er ihn weder gehöret noch begleitet hat. Daraus folgert er, es passe nicht auf unsern Markus. Völliges Verzichten auf chronologischen Zusammenhang, sind seine Worte, was Papias ihm allein kann zuschreiben wollen, findet sich im zweiten Evangelium ganz und gar nicht. Jedoch ist es das ganz und gar nicht was ihm Papias hat zuschreiben wollen; *ταξις* allein und für sich ist nicht Zeitordnung; es ist *ακολουθια* ein Abfolge in Gedanken oder Erzählungen ohne Lücken und Unterbrechungen, oder *ειρμος* der nexus, wie es bei Irenäus vorkömmt: *την μεν ταξιν και ειρμον των*

γραφων ὑπερβαινοντες. L. I. c. 8. Origenes beklagt sich gegen Celsus, er halte die Ordnung der Materie, την ταξιν, nicht ein, weßwegen er, Origenes, genöthigt sey, mit Vernachlässigung des πραγματων ειρμου και ακολουθιας der ταξις des Celsus zu folgen, contra Cel. L. I. c. 40 u. 41.

Lücken aber finden sich, verglichen mit dem ersten und dritten Evangelium, mehrere: die Geschichte des Hekatontarchen, dessen Knecht Jesu geheilet hat, Matth. VIII. 5—13, Luk. VII. 1—10, ist bei Markus ausgeblieben; eben so die Erzählung von dem Schriftlehrer, der Jesu folgen wollte und abgewiesen wurde, und von einem andern, der vorerst seinen Vater zu begraben wünschte; Matth. VIII. 19—23, Luk. IX. 57—60. Die Sendung der Jünger des Johannes an Jesu, um zu fragen, ob er der Erwartete sey? und die damit verbundene lange Betrachtung des Herrn über den Beruf nnd die Würde des Täufers, Matth. XI. 2—24. Luk. VII 19—29, und das Dankgebet Jesu Matth. XI. 25—28, Luk. X. 21—23. Ohnehin hat Markus die ganze Jugendgeschichte Jesu übergangen.

Diese Unterbrechungen im Verlauf der Geschichte des zweiten Evangeliums sind den Alten aufgefallen. Sie suchten sie nun aus dem, was sie geschichtlich über die Entstehungart desselben wußten, zu erklären, und den Markus darüber zu rechtfertigen, auf folgende Weise. „Markus, der Dollmetscher des Petrus, hat, was dieser erzählte, genau aufgeschrieben. Nicht aber der Abfolge nach, denn er hat weder den Herrn gehöret noch ihm gefolgt. Später, wie gesagt, (folgte er) dem Petrus, der nach Bedürfniß Lehrvorträge hielt, nicht aber als wollte er eine Geschichte der Unterweisungen des Herrn vortragen. Markus hat also nichts gefehlt, indem er Einiges aufgeschrieben, wie jener erzählt hat; einzig trug er Sorge, nichts auszulassen von dem was er gehört hat, oder etwas irrthümlich einzumengen.“ Es handelte sich also darum, dem Markus die Schuld wegen dessen, was er ausgelassen hat, abzunehmen, aus dem Grunde, weil Petrus davon nichts erwähnt hat, und er nur schrieb, was er von ihm hörte.

Aber man sehe weiter, mit welchen Gründen man uns bedient. „Aus den Mittheilungen des Petrus kann unser zweites Evangelium schon darum nicht geflossen seyn, da es nachweislich aus dem ersten und dritten, sey es auch nur in der Erinnerung, zusammengeschrieben ist." Eine Hypothese wird uns mit der Miene der Zuversicht zum Besten gegeben, die nicht besser ist als eine andere, welche uns Lukas als den ersten empfahl, und eben so wurde uns schon länger eine dritte gereicht, welche dem Markus die erste Stelle zuerkennet. Ob das ehrlich geschriftstellert heiße, merken freilich Jene nicht, die in Spinngeweben hängen bleiben. Lassen wir aber den Herrn **Doctor** für den Augenblick gewähren: angenommen, das Evangelium des Markus sey aus dem ersten und dritten zusammengeschrieben, so ist es nachgewiesen, daß das erste und dritte vorhanden gewesen sey, als Markus das seinige verfaßte. Indem er nun die Aussage des Papias umsonst mißdeutet, würde er mehr zugeben, als sie wirklich enthält.

Der nächste, von dem Papias Nachricht giebt, jedoch ohne seine Quelle zu nennen, ist Matthäus: *Ματθαιος μεν ουν εβραϊδι διαλεκτῳ τα λογια συνεγραψατο, ηρμηνευσε δ'αυτα ὡς εδυνατο εκαστος.* Zuerst ist hier der Ausdruck *λογια* anstößig. „Auf die Wortbedeutung von *λογια* dringend, hat neuestens Schleiermacher hierunter nur eine Sammlung der Reden Jesu verstehen wollen." Diese Deutung, wofür in der classischen Literatur etwas Annäherndes liegt, rechtfertigt sich aber nicht eben so in der Kirchensprache. *Λογια του θεου* sind Röm. III. 3. Offenbarungen des alten Bundes; dann der christliche Unterricht überhaupt, I. Pet. IV. 11, auch die Grundlehren des Christenthums. Heb. V. 14. Aus den Schriften der Apostel ging der Ausdruck in die Kirchensprache über, in welcher er vorzüglich die Evangelien bezeichnete, über deren böse Auslegungen durch die Irrlehrer Irenäus Klage führt: *ραδιουργουντες τα λογια του κυριου, εξηγηται κακοι των καλως ειρημενων γινομενοι,* [1]) und *τῃ των*

[1]) **Iren. in Procemio.**

εφαρμοζομενων κυριακων λογιων κακοσυνθετῳ σοφιᾳ, und gleich darauf: *και λεξεις και παραβολας ὁθεν και ποθεν αποσπωντες εφαρμοζειν βουλονται τοις μυθοις αυτων τα λογια του θεου.* [1]) Clemens der Alexandriner: *καθαρα και δεκτα τῳ θεῳ παραδιδωσιν ἡ γραφη, ὡς αν εις πατερα και εις ὑιον δια της πιστεως των δικαιωντων τα λογια του θεου νυκτωρ και καθ' ἡμεραν μελετοντων.* [2]) Origenes über Matth. V. 19: *ουδεν εν τοις θειοις λογιοις εστι σκολιον ουδε στραγγαλιωδες.* [3]) Auf alle Fälle ist also die Schleiermacher'sche Hypothese durch die Sprache nicht begünstigt.

Nun zur Sache selbst: Matthäus hat in hebräischer Sprache die göttlichen Aussprüche, *λογια*, geschrieben; es dollmetschte sie aber Jeder, so gut er es konnte. Wie im Vorausgehenden das Evangelium des Markus, als enthaltend die Lehren und Thaten, bezeichnet wurde, so sollte es wohl auch von Matthäus gelten, obschon zur Abwechselung der Ausdruck *λογια* gewählt wurde. Allein, wird entgegen bemerkt, daß unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung dieser hebräischen Urschrift sey, wird von den Kirchenvätern blos vorausgesetzt. Gut; was wird nun damit gewonnen? Gehen wir auf die Worte des Papias zurück: es dollmetschte sie aber Jeder, so gut er konnte. Dieser Zustand ist deutlich als vergangen angegeben, und hatte, als Papias dieses schrieb, ein Ende. Es war also ein griechischer Text vorhanden, den Papias mit seinen Zeitgenossen gemein hatte. Die Frage, hingegen, ob Matthäus ursprünglich sein Buch hebräisch geschrieben habe, kann als eigene Meinung des Papias davon getrennt werden, ohne daß dadurch das Vorhandenseyn unseres Matthäus gefährdet wäre.

Nun noch ein weiteres Wort. Wenn die Nachricht des

---

[1]) Iren. L. I. c. 8.

[2]) Clemens Alex. L. VII. Strom. c. 18. p. 900 — 901.

[3]) Origenis coment. in Matth. Tom. III. opp. p. 440. Stellen späterer Kirchenlehrer sehe man bei Suicer in Thesauro.

Papias von Markus wirklich das sagen will, was wir so eben nachgewiesen haben; wie sie denn auch hingesehen auf die Sprache und den Inhalt der Sätze nichts anderes sagen kann: wenn sie den Markus entschuldigt, er habe, obschon sich in seinem Buche Lücken finden, nicht gefehlt, weil er nur die Vorträge des Petrus über die Geschichte Jesu nachgeschrieben hat, und habe, wo Petrus etwas unerwähnt ließ, des Stoffes zum Schreiben ermangelt, und nichts eigenmächtig beisetzen wollen, so ist an der Stelle, wo Papias von Matthäus redet, unser Matthäus gemeint. Wie konnte man denn onst wissen, daß in Markus Einiges abging, wenn es sich nicht aus der Vergleichung des Matthäus offenbarte? Derselbe Matthäus aber, den wir haben, weiset bis auf den heutigen Tag noch denselben Thatbestand aus.

§. 11. Nun kommt die Reihe S. 79 an Lukas. Unser Herr Doctor verkennet die Aehnlichkeit nicht, welche zwischen dem vorgeblichen Evangelium des Lukas und der Apostelgeschichte obwaltet. Daraus, sagt er, entstehet ein Beweis eigener Art; die Apostelgeschichte nämlich ist von einem Manne geschrieben, der, wie aus mehreren größern Geschichtstheilen derselben hervorgehet, den Paulus begleitet hat; an dieser Eigenschaft nimmt daher auch das Evangelium Antheil, und müßte ein Werk von demselben Begleiter des Apostels seyn. Bekanntlich versetzt sich der Verfasser der Apostelgeschichte in die Gesellschaft des Paulus während dessen erster europäischen Reise von Troas bis Philippi, wo er communicativ spricht: wir fuhren von Troas ab, und hatten eine glückliche Fahrt bis Somathrace ꝛc. Apg. XVI. 11—16. Dasselbe wiederholt sich am Ende der zweiten europäischen Reise, als der Apostel nach dem Orient ging, von Philippi sich nach Troas einschiffte, und den Weg nach Jerusalem nahm, XX. 6, XXI. 18, und endlich auf der Fahrt nach Rom bis zu seiner Ankunft daselbst. XXVI. 1, XXVIII. 16.

So weit schien Herr Strauß sich einer Anwandlung von Unbefangenheit zu überlassen; bald aber kommt es anders.

Die Apostelgeschichte muß ihre Verwandtschaft mit dem Evangelium büßen; sie ist ein verdächtiges, ein unverläßliches Buch. Man vernehme die Worte des Herrn Strauß: „Freilich ist hiermit der bald schwankende, bald wunderhafte, oder gar ächten paulinischen Briefen widersprechende Inhalt mancher anderweitigen Berichte des Buches über den Apostel schwer zu vereinigen.“ Das sagen Sie; aber, Herr Doctor, den Beweis möchte ich dafür sehen! Ihre Infallibilität reicht nicht allerwärts aus: hätten Sie nicht, um zu beweisen, wenigst einen citiren können, der das nämliche sagt, und auch nicht beweißt? Höre man nun auch weiter: schon hat ein Gelehrter vermuthet, jene Abschnitte, in welchen der Verfasser der Apostelgeschichte sich in die Gesellschaft des Paulus versetzt, seyen von einem andern hinzugethan. Also man hat sogar vermuthet! Gleich darauf wird eine zweite Forderung gestellt, unser Lukas hätte sein Verhältniß zu einem der angesehensten Apostel im Eingange des Evangeliums und der Apostelgeschichte angeben sollen. Hätte man dann nicht auch einen fremden Zusatz vermuthet? Ein drolliges Ding um die neuere Kritik; das eine mißfällt, man verlangt dafür das andere, was noch mehr mißfallen hätte, wenn es geleistet worden wäre: es wurde zum Tanze aufgespielt, und ihr wolltet nicht tanzen; es wurden Klaglieder angestimmt, und ihr wolltet nicht klagen.

Das hätte, wie verlangt wird, im Eingange des Evangeliums geschehen sollen; aber grade dieses Proömium ist es, was Herrn Strauß so schwer aufs Herz fällt, wovon er sich um jeden Preiß befreien muß. So lang das Proömium bestehet, ist es um den ganzen Inhalt seines Buches geschehn, und die Zweifel, womit er hier S. 80 behaftet ist, wären zum vor hinein gelös't.

Die Ordnung führet uns auf Johannes. „Ueber ihn, so lautet das erste Bedenken, möchte man ein ähnliches Zeugniß, wie das des Papias über Matthäus ist, von Polycarpus wünschen &c. Wohl aber, heißt es weiter, muß es Wunder nehmen, daß des Polycarpus Schüler, Irenäus, welcher die

johanneische Abfassung des Evangeliums wider Gegner zu vertheidigen hatte, weder bei dieser Gelegenheit, noch sonst irgendwo in seinem weitläufigen Werke auf die in dieser Sache gewichtigste Auctorität des apostolischen Mannes sich beruft."

Wozu der fromme Wunsch: ein Zeugniß des Polycarpus für Johannes zu besitzen, ähnlich jenem, welches Papias für den Matthäus ausgestellt hat? Das Zeugniß des Papias wurde bestritten: was soll also das heißen, ein ähnliches Zeugniß für Johannes? Das Bedenken wegen Irenäus, wollen wir einstweilen zurück legen, in der Absicht, es nach einer kurzen Zwischenrede vorzunehmen.

Die Aloger und Valentinus.

§. 12. Den Stoff zu dieser Abgleitung bieten uns die Aloger. Nachdem S. 81 einige Irrlehrer, die Valentinianer und Montanisten, genannt sind, welche das Evangelium des Johannes anerkannt haben, wird uns ein Antidotum gereicht, welches die Wirkung dieser Anerkennung aufheben soll; „woran sich aber sogleich, heißt es, der Widerspruch der sogenannten Aloger knüpft, welche das johanneische Evangelium verwarfen und dem Cerinth zuschrieben, theils weil die Montanisten aus demselben die Idee des Paraklet entlehnten, theils aber auch weil es mit den drei übrigen Evangelien nicht zusammenzustimmen schien." Wir vernehmen hier Neuigkeiten aus unbekannten Quellen: sie schrieben das Evangelium des Johannis dem Cerinth zu wegen der Montaisten, und weil es mit den andern Evangelien nicht zusammentreffe. — Herr **Doctor**, daran ist überall kein wahres Wort! Die Aloger verwarfen die Apokalypsis, und schrieben sie dem Cerinth zu; aber auch das wird ihnen als Secte beigemessen, die niemals als eine eigene Gesellschaft oder Secte vorhanden waren. Epiphanius hat diese Ketzerrace geschaffen, und ihr den Namen gegeben. Dazu trieb ihn sein Eifer, die Apokalypse gegen seine asiatischen Amtsbrüder zu vertheidigen, deren mehrere zur Meinung des Dionys von Alexandrien hinüber neigten,

der die apokalyptischen oder die an sie geknüpften chiliastischen Streite zu beschwichtigen, die Ausgleichung ins Mittel brachte, die Apokalypse sey eher ein Werk des Johannes Presbyter als des Apostels. Diese Abtrünnigen waren es, die er durch Androhung der Ketzerei einzuschüchtern hoffte. Zu solchem Zwecke erfand er die neue Species ketzerischer Geschöpfe, unter welche er alle jene eintheilte, welche entweder das Evangelium Johannis, wie die Judenchristen, Cerinthus und Marcion, oder wie die Asiaten im vierten Jahrhunderte, welche die Apokalypse als nicht apostolisch verwarfen. Doch hatten die Judenchristen, Cerinth und Marcion, nur sehr geringe Berührung in ihrem Lehrbegriffe, und waren desfalls vollkommen abgesonderte Gesellschaften, so daß sie nicht in eine Classe zusammengeworfen werden konnten. Epiphanius brachte auf diese Weise seine Mitbrüder in eine verdrießliche Gesellschaft und gestehet es irgendwo selbst, daß er die Benennung Aloger ihnen geschöpft habe. Epiph. in Synops. T. I. Lib. 2di n. 5. *Αλογοι αφ ημων κληθεντες.* Die in dem Verzeichnisse aufgeführten Irrlehrer, verwarfen aber das Evangelium des Johannes nicht etwa darum, als wäre es nicht sein Werk, sondern aus eigenen Ursachen. Die Judenchristen hatten keines der Evangelien außer ihrem hebräischen Matthäus, Cerinth war des Johannes persönlicher Feind. Warum Cerdo und Marcion die zwei ersten Evangelien und den Johannes nicht angenommen haben, ist bekannt; es geschah nicht, weil sie es für ein dem Apostel unterschobenes Werk hielten, sondern weil sie ihn beschuldigten, er sey befangen, und habe sich noch nicht vom angestammten Judaism frei gemacht. Sie kommen daher sämmtlich bei der Frage über die Echtheit dieses Evangeliums, die sie unberührt ließen, in keine Betrachtung.

Jetzt mag es an der Zeit seyn, Einiges über Valentinus zu bemerken, dessen Zeugniß man dadurch entwerthen wollte, daß man ihm die Aloger gegenüber stellte. Vorläufig muß ich erinnern, daß man beim Zeugenverhöre über unsere heilige Bücher sehr obenhin verfährt. Man schätzt das Alter eines

Zeugnisses so ab, daß man beiläufig das Jahr, in dem der Zeuge durch Herausgabe seines Werkes bekannt geworden ist, in Anschlag nimmt, wo nicht gar das Todesjahr. Man setzet damit voraus, der Schriftsteller habe früher nichts vom Christenthum, nichts von den Evangelien gewußt, er habe sie erst in dem Augenblicke kennen gelernt, als er ein Buch schrieb, worin er von ihnen redet. Doch hatte jeder eine Zeit des Unterrichtes und der Vorbildung, in welcher er die Evangelien sich nicht selbst gegeben, sondern als ein früheres Vermächtniß empfangen hat. Wir sehen, daß es nach Umständen einen beachtenswerthen Unterschied machen kann.

Valentinus kam nach Rom unter Hyginus, also nicht lange nach dem Tode Hadrians, und hatte unter dessen Nachfolger, dem frommen Antonin, schon eine namhafte Schule zusammengebracht. Iust. Dial. cum Tryph. c. 35. Wenn wir ihn als einen jungen Mann denken bei seiner Ankunft in der Weltstadt, die er sich zum Schauplatze seiner Thätigkeit ersehen hatte, so fällt seine erste Erziehung in die Tage Trajans. Auf alle Fälle war er schon länger ein Christ, als er sein neues Lehrgebäude veröffentlichte.

Er und seine Schule anerkannte die vier Evangelien, wie die Alten berichten. Um aber nicht ins Weite zu gehen, berufen wir uns auf eines seiner noch vorhandenen Werke in oberägyptischem Dialekte, welches das brittische Museum bewahrt; es ist seine πιστη σοφια in weit älteren Schriftzügen als alle vorhandenen koptischen Manuscripte. Aus diesem Buche hat der Herausgeber der oberägyptischen Uebersetzung des N. T. Dr. Woide, an Stellen, wo seine handschriftlichen Hülfsmittel Lücken hatten, viele Ergänzungen gewonnen. Es kommen nämlich in dem Buche Valentinus zahlreiche Citate aus den Evangelien und Briefen vor, die ihm dienlich waren die Lücken auszufüllen. Auf diese Weise gelang es ihm, zehn bis eilf Stellen des Matthäus, einige aus Lukas und Johannes zu ergänzen. Würde ein dieser Sprache mächtiger Gelehrter das Geschäft auf sich zu nehmen,

die πιστη σοφια der Oeffentlichkeit zu übergeben, so könnte die Kirchengeschichte eine viele Aufschlüsse verheißende Gabe nur mit freudiger Anerkennung bewillkommen.

Wir wollen hier nicht übersehen, in welcher Allgemeinheit die vier Evangelien als Quellen des Glaubens anerkannt waren, da selbst die Stifter häretischer Gesellschaften, Valentinus aus Aegypten und Montanus aus Phrygien; jener noch in den ersten, dieser in der andern Hälfte des zweiten Jahrhunderts, ihre Lehrgebäude darauf gründeten, und aus ihnen vertheidigten. Daß die Schule der Montanisten im Besitze derselben war, läßt sich leicht aus Tertulian beweisen, der zu ihnen übergangen und ihr Vorkämpfer geworden ist.

Justinus und Irenäus.

§. 13. Da man Justin dem Märtyrer vor Jahren ein eigenes Evangelium aufnöthigen wollte, kam es zu Erörterungen über die Beschaffenheit seiner Citate aus den Denkschriften der Apostel, die wieder dahin führten, wo man früher gestanden war. Oft fügte er die Aussprüche der Evangelien, wie auch bei Kirchenlehrern späterer Jahrhunderte geschieht, so in den Zusammenhang der Rede ein, daß sie gleichsam mit dem Vortrage zusammenflossen, doch immer in der Eigenthümlichkeit des Gedankens und durch einzelne beibehaltene Worte kenntlich blieben. Zuweilen verschmelzte er die Worte von zwei Evangelien, die das Nämliche behandelten, zu einem Citate; doch zeigte es sich ein anderesmal wieder, daß er sich streng an den Buchstaben band, und Stellen aus den Evangelien genau so gab, wie wir sie noch lesen. Darunter finden sich mehrere Citate aus dem Matthäus, die Niemand abläugnen konnte.

Soviel wird auch S. 77 mit einiger Unlust eingestanden. „Doch, so heißt es weiter, hat er zugleich Elemente, die sich überhaupt in unsern Evangelien nicht so finden, und er bezeichnet die Schriften, aus welchen er schöpft, nur allgemein als απομνημονευματα των αποστολων, oder ευαγγελια, ohne näher die einzelnen Verfasser namhaft zu

machen.“ Diese Elemente, die sich überhaupt in unsern Evangelien nicht so finden, lassen sich leicht aufzählen; was allgemein gesagt ist, beschränkt sich auf zwei Stellen, wahrscheinlich aus dem Evangelium der Hebräer: *διο και ὁ ημετερος κυριος Ιησους χριστος ειπεν, ἐν ὁις αν ὑμας καταλαβω, εν τουτοις και κρινω.* Dial. cum Tryph. c. 47. Die zweite ist ein eingeschalteter Zwischensatz: *ταυτα γαρ τεκτονικα εργα ειργαζετο εν ανθρωποις ων, αροτρα και ζυγα, δια τουτων και τα της δικαιοσυνης συμβολα διδασκων και ενεργη βιον.* Dial. cum Tr. c. 88. In gelehrter Unterredung mit einem Juden, den er für das Christenthum gewinnen wollte, darf es wohl nicht befremden, wenn er auch des Evangeliums der Hebräer gedachte. „Er bezeichnet die Schriften, aus denen er die Schicksale und Lehren des Herrn schöpfte, nur allgemein *απομνημονευματα των αποστολων* oder *ευαγγελια*, ohne die Verfasser namhaft zu machen.“ Es war nämlich unnöthig, dem Juden jedes Mal die Quelle mit dem Namen des Verfassers anzuzeigen, aus der Justin diesen oder jenen Ausspruch des Erlösers oder einen Umstand seines Lebens entnommen hat. Es genügte die allgemeine Benennung, um seinen Juden daran zu erinnern, welcher das Evangelium selbst gelesen hatte, Dial. c. 10, und sich leicht besann, wie weit die Angabe Justins richtig sey. Und zu was sollte es taugen, wenn er in der Schutzschrift an den Imperator, Senat und das römische Volk den Matthäus, Lukas u. s. w. citirte? Der allgemeine Name, Denkbücher der Apostel, bezeichnete die Bürgschaft hinlänglich, auf die sich der Schutzredner bezog. Wenn er aber aus Vorliebe für die platonische Schule am Ausdruck *απομνεμονευματα* Gefallen hat, so erklärt er ihn ja selbst *ἁ καλειται ευαγγελια*; soll man ihm etwa darüber, zumal da das Wort passend ist, grollen?

Ueber diese Denkschriften äußert sich Justin irgendwo auf folgende Weise: *ἁ φημι ὑπο των αποστολων αυτου και των εκεινους παρακολουθησαντων συντεταχθαι.* Dial. c. 103. Dem gemäß zerfallen sie in zwei Classen: einige sind

von den Aposteln, andere von ihren Begleitern verfaßt. Welche Männer die alte Christenwelt unter der Benennung, Begleiter der Apostel, verstanden habe, kann wohl nicht zweifelhaft seyn. Er hat auch keine von den vier Denkschriften so übergangen, daß nicht eine kenntliche Anzeige davon in seinen Werken zu ermitteln wäre.

So weit war diese Erörterung schon vor neunzehn Jahren gediehen; ich erinnere an die ehrenwerthen Wortführer Bischof Münster und Professor Winer, durch welche die Einwendungen im Wesentlichen gehoben worden sind, die hier, obschon veraltet, noch nachgeschleppt werden.

Irenäus ist es nun, der sich wegen einiger Ausstellungen verantworten solle. Man wünschet ein Zeugniß aus dem Munde des Polycarpus für das johanneische Evangelium durch ihn zu vernehmen, ähnlich jenem das Papias für Matthäus, und wundert sich, da er das Evangelium des Johannes wider Gegner zu vertheidigen hatte, daß er sich nirgend auf das Ansehen des apostolischen Mannes berufen hatte.

Derselbe Fall traf sich jedoch auch bezüglich auf das Evangelium des Matthäus und Markus; er hatte sie nicht weniger zu vertheidigen, namentlich gegen die marcionitische Schule, und hätte auch gegen sie den Polycarpus anrufen müssen. Aber wozu? Marcion und die Seinigen läugneten die Echtheit des Matthäus, Markus und Johannes nicht; sie gestanden sie sogar ein; aber beschuldigten sie, wie schon gesagt worden ist, daß, bevorurtheilt von jüdischen Meinungen, sie die Lehren des Herrn unrichtig aufgefaßt, oder zu Gunsten des Judaism entgestellt haben. Gegen diese Schule war es überflüssig die Echtheit durch Polycarpus oder jeden andern großen Zeugen zu erhärten. Der entschiedenste Gegner für Johannes war Cerinthus, der sein Evangelium verschmähte, weil er sich unangenehm darin berührt fand. Was sollte hier Polycarpus, wenn auch Cerinth zu seiner Zeit noch am Leben gewesen wäre?

Der Stand der Dinge machte es sogar überflüssig, sich

auf einzelne Auctoritäten zu berufen. Die Gesammtkirche hatte desfalls ausgesprochen: die Evangelien wurden während der Gottesdienstfeier, noch im Zeitalter der apostolischen Väter, vorgelesen; gewiß nicht ohne ihre Zustimmung, weßwegen Irenäus, statt einzelne Zeugen aufzuführen, sich seiner allegorischen Entzücktheit überläßt: wie die Kirche zerstreut ist nach vier Erdgegenden und vier Hauptwinden, so müssen auch vier Evangelien seyn; sie ist ein Bau auf sie gestützt, gleichsam auf vier Säulen; sie sind ihrer vier, wie die vier Thiergestalten der Apokalypse, auf denen der Herr wie auf Cherub einherfährt. L. III. c. 11. n. 7.

Doch leer gehen die Wünsche und Forderungen des Herrn **Doctors** nicht aus. Es hat sich ein Auszug aus dem Briefe des Irenäus an Florinus erhalten, worin er mit Liebe seiner Bekanntschaft mit Polycarpus gedenkt. Zwar damals noch ein Knabe, sagt er, erinnere ich mich desselben lebhafter als meiner spätern Begegnisse, die jugendlichen Eindrücke nämlich dringen tiefer ein, und wachsen gleichsam mit der Seele auf, so daß mir noch die Stelle, wo er sich niederließ und sprach, gegenwärtig ist, sein Einherschreiten, sein Eintritt, seine Lebensdarstellung und Gestalt; seine Vorträge, die er zum Volke hielt, und wie er von seinem Umgange mit Johannes und den Andern, die den Herrn gesehen, und von ihren Mittheilungen erzählte, und was er von den Wundern des Herrn und seiner Lehre vorgetragen hat, durchaus übereinstimmend mit den Schriften, *παντα συμφωνα ταις γραφαις*. Euseb. H. E. L. V. c. 20.

Der Ausdruck *γραφαι* per eminentiam bezeichnet, wie wir wissen, heilige Schriften. Diese handelten von den Wundern und Lehren des Herrn, welcher Inhalt nur den Evangelien zukömmt. Wenn sie auch Irenäus damals noch nicht gehabt, noch nicht gelesen hätte, so liegen gewiß nicht viele Jahre zwischen dem Unterrichte des Polycarpus und der Zeit, in der Irenäus die Evangelien selbst gelesen hat. In dieser kurzen Frist konnte bezüglich auf die Evangelien keine Neue-

rung, die Irenäus nicht wußte, eingetreten seyn. Was zu jener Zeit γραφαι waren, sind es auch nach etwa zehn Jahren gewesen, wo Irenäus sich mit ihnen vertraut zu machen, die Reife des Alters erreicht hatte. Also nicht ein Evangelium, sondern die Evangelien, wie sie Irenäus kannte, sind es, mit denen übereinstimmend Polycarpus lehrte.

Hier muß ich mir Stillestand in Prüfung der Zeugnisse für unsere Evangelien gebieten; es lag mir nur ob, den Bedenken und Einwendungen des Gegners, welche die angezeigten Aussagen der Alten zu entkräften die Absicht hatten, in den Weg zu treten, nicht aber umfassendes Zeugenverhör vorzunehmen. Wir haben bekanntlich schon Schriften, welche mit mehr oder weniger Kritik die Zeugnisse der Kirchenlehrer und selbst auch der Häretiker, darstellen.

Rückblick auf das bisher Gesagte.

§. 14. Sehen wir, ehe wir weiter gehen, noch einmal zurück auf den Weg, den wir durchlaufen haben. Es lag uns daran, zu wissen, was eigentlich Mythen seyen, und welchem Zeitalter sie angehören, wie viele Mittelzustände die Menschen durchschreiten mußten, bis sie das Gebiet der Geschichte erreichten; insbesondere haben wir das durch Samuel herbeigeführte Zeitalter der israelitischen Geschichte betrachtet bis zum Abschluß ihrer ersten Periode, wo wir eine Grenze setzten, und uns die Vermengung mit der zweiten Periode verbaten, die wir abzuhandeln im Begriffe sind.

Das Nächste war, daß wir die Geschichte der biblischen Interpretation berichtigten, und die Mißgriffe, die sich der Gelehrte darin zu Schulden kommen ließ, aufklärten, indem er aus diesen Entstellungen seine Kunst die Evangelien zu deuten, beschönigen wollte.

Nach diesen Vorbereitungen haben wir uns einem Hauptsatze oder der eigentlichen Grundlage seiner Behauptungen genähert, und sind darauf ausgegangen, das Messiasideal zu entdecken, nach dessen Anleitung die Christen die Geschichte

Jesu mit ungeschehenen Begebenheiten und Wundergeschichten ausgestattet haben, in der Weise, daß aus diesen Umwickelungen, wenn man sie sämmtlich ablös't, eine unbestimmte Persönlichkeit ersichtlich wird, die den Namen Jesu trägt. Das angepriesene Ideal, welches den Anstoß und Stoff zu solcher Nichtgeschichte gab, war aber nirgend zu treffen. Die jüdischen Volksvorstellungen lieferten geradehin ein entgegengesetztes, in Beziehung auf die Schicksale Jesu unbrauchbares Bild, welches die Stellung der Glaubensboten ungemein erschwerte. Unsere Evangelien, vornehmlich das erste, welches Jesu als Messias darzustellen die Absicht hatte, verfuhren umgekehrt, erzählten, was sie wußten, und suchten hintennach die prophetischen Stellen, in denen sie das Leben und Leiden Jesu vorbedeutet fanden, und statt nach einem Ideale zu dichten, sahen sie sich nach Zügen im A. T. um, die einem mißhandelten Messias als Vorsagungen zukamen.

Hierauf mußte die Zeit bestimmt werden, in der die Geschichten Jesu ihren nach dem voraussetzlichen Ideal geschaffenen Inhalt annahmen, und als apostolisch in die Kirchen einschlichen. Allein die angegebene Periode zeigte sich nicht als so dienstbeflissen und gefällig, neu erschienene Bücher sich als apostolisch aufschwätzen zu lassen.

Wäre sie aber auch minder widersetzlich gewesen, solchen Imposturen die Pforte der Kirche zu öffnen, so mußten die Urkundmänner, die für den älteren Ursprung der Evangelien zeugten, zum Schweigen gebracht werden. Dieses zu bewerkstelligen, ließ man es an Verdächtigungen, Vermuthungen, Zweifeln, Wünschen und Forderungen, den Waffen der neuern Kritik, nicht fehlen, über die wir nicht hinweg gehen konnten, ohne bemerklich zu machen, welchen Gehalt die Beweisführungen dieser Art haben, zugleich auch Mißdeutungen der Zeugenaussagen zu berichtigen.

Zustand der Historiographie in Palästina und seinen Umgebungen im Zeitalter Jesu Christi.

§. 15. Unser Gelehrter läßt sich hierüber S. 85. 86 also vernehmen: „ein rein historisches Bewußtseyn ist dem hebräischen Volke während der ganzen Zeit seines politischen Bestehens eigentlich niemals aufgegangen, da selbst seine spätesten Geschichtswerke, wie die Bücher der Makkabäer, und sogar die Schriften des Josephus nicht frei von wunderhaften und abentheuerlichen Erzählungen sind.“ Drei Linien und drei Verwerfungsurtheile. Das erste Buch der Makkabäer, worüber Sie so barsch absprechen, haben der Herr Doctor nicht gelesen, sonst müßten Sie wissen, daß es auch nicht eine Stelle enthält, die Ihren Ausspruch rechtfertigen könnte; was das zweite Buch betrifft, ist Ihnen vielleicht die Geschichte des Heliodorus im Sinne. Wenn Sie den jüdischen Krieg des Josephus mit Aufmerksamkeit gelesen haben, muß Ihnen der historische Character des Werkes so deutlich vor die Augen getreten seyn, wie allen gelehrten Männern vor Ihnen. Die Abentheuerlichkeiten, welche Ihnen am meisten auffallen konnten, nämlich die Vorzeichen der Tempelverwüstung, sammeln sich L. VI. c. 5. n. 3. Lassen Sie sich dieselben von Tacitus erzählen: **Visae per coelum concurrere acies, rutilantia arma, et subito nubium ignè collucere templum. Expassae repente delubri fores, ac audita major humana vox, Excedere deos: simul ingens motus excedentium. Histor. L. V. c. 13.** Selbst Tacitus, wenn Sie sich die Mühe geben wollen, einen nähern Umgang mit ihm zu pflegen, bleibt unter Ihren Ueberforderungen, und noch öfter Suetonius. Doch wird Tacitus ein Geschichtschreiber seyn, wenn der Strom der Zeit zahllose Bücher fortgespült haben wird in den Ocean der Vergessenheit, und auch Suetonius, zwar in untergeordneter Stellung, wird ein solcher bleiben.

Wir haben über dieser Einrede die an der Stirne des §. verheißene Darstellung des Zustandes der Historiographie in Palästina und seinen Umgebungen nicht vergessen, müssen

aber der Klarheit wegen bis dahin zurück gehen, wo die Juden ihrem Vaterlande zurückgegeben, von Neuem ihr Volksleben begannen.

Es verging eine Weile, bis sie sich des wilden Anfluges und vieljährigen Verwuchses der väterlichen Gefilde bemeistert hatten, um ihnen die Nahrung abzugewinnen, und bis sie Wohnungen besaßen, das Eingeheimste zu bewahren, und sich und ihren Viehstand zu bergen. Als aber das Dringendste zur Abwehr von Noth und Ungemach geschehen war, kam die Geschichte wieder zu Athem und erzählte die Restauration vom 1sten Jahre des Cyrus bis ins 32ste Jahr des Artaxerxes, zubenannt der Langhändige, in den Büchern des Esra und des Nehemia. Auch wurde die Führung der Tagbücher, דברי הימים, wie es unter den Königen geschehen war, wieder aufgenommen. Wir finden ihre Fortsetzung angezeigt bis auf den Hohpriester Jonathan, Sohn des Eliaschib, des Jojada, des Jojakim, des Josua, der die Juden aus Babel nach Palästina gebracht hatte. Nehem. XII. 23.

Diese Aufschreibungen konnten sich nur auf innere Vorfälle und Veränderungen beziehen. Unter den Perser-Königen ging es den Juden nicht übler als andern Völkern, mit Ausnahme der Aegyptier, deren Loos ungleich herber war. Keines derselben hatte eine besondere Geschichte: verpflichtet zur Heerfolge und den Staatsleistungen, waren alle nur mitwirkend zu Ereignissen, deren Früchte und Ruhm das herrschende Volk in seine Rechnung nahm. Dieser Zustand setzte sich fort unter Alexander dem Großen, so daß die Geschichte aller von Persien abhängiger Völkerschaften lediglich als größere oder kleinere Episoden sich in die Iliade seiner Eroberungen verlor.

Auf gleiche Weise litten und stritten die Völker nach dem Tode Alexanders in den Kriegen, welche die Häupter seiner Heere über die große Verlassenschaft des Welteroberers gegen einander führten, bis die Mächtigsten derselben sich den sichern Besitzstand ihrer Königreiche erkämpft hatten. Nachdem aber, abgesehen von Europa, zwei Hauptmächte sich erhoben hatten,

die der Seleuciden in Asien und der Ptolemäer in Aegypten und Westsyrien, ging ein neuer Zeitraum für die Völkergeschichte auf, welcher nicht gehörig beachtet, hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

Die neuen macedonisch-griechischen Gebieter hatten keine Kenntniß von der Vergangenheit der Staaten, die sie nun beherrschen sollten. Es mußte ihnen daran liegen, die frühern Zustände und Einrichtungen derselben kennen zu lernen, um sich im neu errungenen Eigenthum einheimisch zu machen. Wie sich daher einige Männer von Fähigkeit bewußt wurden, eine solche Fertigkeit in der griechischen Sprache erlangt zu haben, daß sie sich in schriftlichem Vortrage versuchen konnten, verfaßten sie Geschichtswerke über die ältern Verhältnisse und Begegnisse ihres Volkes und Vaterlandes.

So verfaßte Manetho aus Sbennis, ein ägyptischer Priester, für den zweiten Ptolemäer aus den priesterlichen Aufschreibungen eine Geschichte des alten Aegyptens. Seiner Mittheilungen aus der Götterlehre gedenket mehrmals Plutarch [1]; die Geschichte der ältesten Herrschergeschlechte hat aus ihm Julius Africanus in seine Chronographie aufgenommen, und aus Africanus hat sie Eusebius, aus diesem Syncellus in ihre Zeitbücher eingetragen. Vor ihnen hat Josephus aus Manetho einige Nachrichten, bezüglich auf die Geschichte der Israeliten, im 1sten Buche gegen Apion ausgehoben [2]. Berosus, ein babylonischer Gelehrter, fertigte unter dem vierten der Seluciden ein Werk der chaldäischen Geschichten. Josephus, der öfter von ihm Gebrauch macht, bezieht sich zwei Mal auf das dritte Buch dieses Geschichtwerkes [3]. Hieronymus, der Abkunft nach ein Aegyptier, ward von Antigonus, dem Einäugigen, mit der Verwaltung von Syrien be-

---

[1]) Plutarch. Isis et Osir. c. 9. 28. 49. c. 62 und 73.

[2]) Fabric. Bibl. gr. ed. Harles. L. III. c. 21. Vol. IV.

[3]) Außer Josephus führt den Berosus an Tatian. cohort. c. 58. Theophyl. ad Autolyc. L. III. c. 29, vergl. Vossius de historic. graec. L. I. c. 13.

auftragt, welche Stelle ihm Gelegenheit und Mittel bot, sich mit der Geschichte von Phönicien vertraut zu machen. So kam es, daß er ein Werk über phönicische Alterthümlichkeiten zu Stande brachte und herausgab [1]).

Unter diesen Strebungen, die älteren wegen ihrer Sprache den Griechen unzugänglichen Völkergeschichten zu Tage zu fördern, wendete Hecatäus von Abdera der jüdischen Geschichte seinen Fleiß zu; zwar nicht in einem eigenen Werke, wie man mit Unrecht annimmt, sondern mit Gelegenheit der Kriege, welche um den Besitz von Judäa zwischen Ptolemäus und dem einäugigen Antigonus in jenen Gegenden geführt worden sind. Die Beschreibung dieser Kriege eröffnet er mit einem Grundriß der Geschichte des Volkes, um welches oder um dessen Land mehrere und blutige Schlachten geschlagen wurden [2]).

Wir bringen hier ins Angedenken die mit Treue und Sorgfalt bearbeitete phönicische Geschichte von Dios [3]), und eine andere von Menander, welcher die Urkunden und Denkmäler von Tyus in griechischer Sprache veröffentlicht hat [4]).

---

[1]) *Ἱερωνύμος ὁ αιγυπτιος, ὁ την αρχαιολογιαν την φοινικην συγγραψαμεος.* Jos. Ant. L. I. c. 3. n. 6. 9. adv. Apion. L. 1. c. 23, zu unterscheiden von Heronymus Cardianus. Voss. de histor. Græc. L. I. c. 11.

[2]) Diodor. Sic. L. I. c. 46. *των επι Πτολεμαιου του Λαγου συνταξαμενων αιγυπτιακας ἱστοριας, ὧν εστιν ἑκαταιος.* Vergl. L. II. c. 47. not. Wesseling. Photius cod. CCXLIV. excerpta e Diodori L. XL, wo Hecatäus also anfängt: *Ἡμεις δε μελλοντες αναγραφειν τον προς Ιουδαιους πολεμον.* Ein großes Versehen des Photius ist es, daß er Hecatäus den Melesier, der mehrere Jahrhunderte vor Alexander d. G. lebte, als Verfasser nannte; allein der Mißgriff oder Gedächtnißfehler hat seine Berichtigung längst erhalten. Die Sammlung, Hecatäi Abderitae Eclogae sive fragmenta cum not. Petri Zorrii, Altona 1730, kann vermehrt werden aus Plutarch Symporiac. Quaest. L. IV. Quaest. 3. Isis et Osir. c. 6 und 9. Aëlian. Histor. anim. L. XI. c. 1.

[3]) Jos. Ant. L. VIII. c. 5. n. 3. ad Apion. L. I. c. 17.

[4]) Jos. Ant. L. VIII. l. c. Tatian. cohort. c. 58.

Allein ihre Zeit läßt sich nicht, wie von den obigen, mit gleicher Bestimmtheit angeben.

So that sich eine große Rührigkeit unter den Nachfolgern Alexanders hervor, die alten Geschichten barbarischer Völker, wie man die Nichtgriechen nannte, der Aegyptier, Chaldäer und Phönicier in den Umgebungen Palästina's, durch die griechische Sprache Vielen zugänglich zu machen. Auch die Juden wurden in Beziehung auf ihre Vorzeit nicht übersehen. Man trüge von allen Seiten den Stoff zur künftigen Universalhistorie zusammen, wenn sich einmal die schöpferische Hand fände, den großen Bau vorzunehmen.

Indessen hatte schon lange her, wie wir gesehen haben, keine Völkerschaft mehr eine eigene Geschichte, weil die Kräfte aller darauf gingen, in den Kriegen der abwechselnd auftretenden Herrschervölker zu Dienste zu seyn; nur die Juden machten unerwartet eine Ausnahme durch ein aufgenöthigtes Wagestück, sich in Freiheit zu setzen. Jetzt gab es eigene Thaten und bald auch eine eigene Geschichte.

Antiochus Epiphanes hatte sich vermessen, den Juden ihre Religion und angestammte Volksthümlichkeit zu rauben. Die rohe Gewalt erregte Widerstand. Das rüstige Geschlecht des Priesters Mathathia bildete den Kern des Aufstandes, und fand in seiner Tapferkeit, politischen Gewandheit und der guten Sache die Mittel, durch dreißig Jahre den Kampf gegen die Macht Asiens zu bestehen, und endlich siegreich die Unabhängigkeit des kleinen Staates zu erringen. Der Hergang des langen Krieges, die meist glücklich geschlagenen Schlachten gegen weit überlegene Heere, die Wechselfälle, der schnell wieder gewonnene Aufschwung und der glänzende Ausgang wurde in einem Geschichtsbuche, in dem von Herrn Strauß verläumdeten ersten Buche der Makkabäer, der Nachkommenschaft überliefert. Diesem folgte ein zweites, ein Auszug aus einem größern Werke Jasons, eines Juden aus Cyrene, zur Ergänzung der Thaten Judas des Makkabäers.

Die erste Frucht des Friedens war eine Denkschrift über

das Leben und die Verrichtungen des Johann Hirkan, der allein vom Makkabäerstamme den Gefahren und Nachstellungen entgangen war, und so denselben vor dem Erlöschen bewahrte. I. Makk. XVI. 23, 24. Dann erst kam die Reihe an den thatenreichen Zeitraum, an dessen rühmlichen Ausgang Hirkan als Jüngling fechtend Theil genommen hat. Somit war eine Zeit von ein und sechzig Jahren in Geschichtsbüchern dem Angedenken der Zukunft aufbewahrt.

Die Söhne und Enkel Hirkans, zwar tapfere Krieger, erweiterten die engen Grenzen des Staates, aber hatten die Verständigkeit und Mäßigung ihrer Väter nicht. Hirkans ältester Sohn setzte sich die Krone auf das Haupt; in Folge dessen begann ein Hofleben im Geleite seiner Uebelstände und Verwickelungen, die allmählig den Sturz des mächtig gewordenen Hauses vorbereiteten. Josephus giebt in diesen Geschichten, wie überhaupt nirgends die inländischen Quellen an; so hat er oben weder die Bücher Esra, der Makkabäer, obschon er sie ausgetragen hat, noch das Leben des Johann Hirkan genannt; nur auswärtige Schriftsteller, wenn sie von jüdischen Begebenheiten reden, weil es seiner National-Eitelkeit schmeichelte, führt er mit Namen auf. Indessen kommen viele Einzelnheiten, auf die der Ausländer nicht achtete, und jüdische Besonderheiten in der Geschichte des neuen Königshauses vor, die der Fremde nicht verstand, wie von der zunehmenden Macht der Pharisäer, ihren Hofränken und Gewaltthätigkeiten, so daß Josephus hierin Unterricht aus jüdischen Schriften geschöpft haben muß, wie er denn auch auf ungenannte Schriftsteller sich bezieht: ἐνιοι συγγραφεις, Ant. XIII. 12. n. 4. αλλοι λεγουσι. Ant. XIV. 1. n. 3.

Da die Makkabäischen Könige in den syrischen und ägyptischen Angelegenheiten mitunter eine Rolle spielten, erregten sie die Aufmerksamkeit ausländischer Geschichtschreiber, von denen sich Timagenes, der Syrer, um die für Judäa verhängnißvollen Zeiten des Pompejus hervorthat [1]. Bald nach

[1]) Timagenes bei Joseph Antiq. L. XIII. c. 11. n. 3. XIII. c. 12.

ihm erhob sich im nachbarlichen Damascus ein Geschichtschreiber, welcher die Freundschaft des Herodes und das Wohlwollen des Augustus besaß, von seinem Vaterorte Nicolaus Damascenus genannt [1]).

In Aegypten hat Ptolomäus der Mendesier, ein beglaubigter Schriftsteller, außer der Geschichte seines Landes auch eine Geschichte des Herodes geschrieben [2]). Herodes selbst hat Denkschriften über sein Leben hinterlassen [3]).

Es war also eine historische Zeit in der gesammten Umgebung von Palästina, von welcher die Juden nicht unberührt blieben. Den Schluß derselben machen zwei Männer dieses Volkes von verschiedener Geistesrichtung: Flavius Josephus, dessen historisches Urtheil im jüdischen Kriege sich zu Gunsten der Römer neigte, ohne in der Hauptsache eine Untreue an der Wahrheit zu begehen, und Justus von Tiberias, günstiger den wilden Volksbewegungen, an denen er des thätigen Antheiles nicht ermangelte [4]). Er schloß sein Buch mit dem dritten Jahre Trajans.

In der Mitte solcher schriftstellerischen Regsamkeit, die alte Geschichte zu beleuchten, und die neuere zur allgemeinen Kennt-

---

n. 5 Plutarch. vita Pompeii. c. 49. und de fluv. V. Arar. *Τιμαγενης ὁ συροις*. Strabo Geogr. L. IV. p. 188. XV. p. 711. ed. Paris. 1620.

[1]) Nic. Damasc. bei Joseph öfter. Seine Lebensbeschreibung; Auszüge aus dem Buche von der Erziehung des Augustus und seiner Weltgeschichte, *καθολικης ιστοριας*, bis auf 124 Buch und andere Bruchstücke finden sich in constantini Porphyrogeret. collectareis. ed. Valesii. Paris 4. 1634. p. 414 — 527.

[2]) Ptol. Mend. bei Tatian cohort. c. 59. Clem. Alex. Strom. L. I. c. 28, man sehe Potters Note dazu, p. 378. Ammonius de affin. vocab. differ. V. *Ιδουμαιοι. — ὡς φησι πτολεμαιος εν πρωτῳ περι Ἡρωδου βασιλεως*. Valckenaer vermuthet, es sey Ptolemäus der Askalonite. Wir verlieren nichts dabei: er war ein Palästiner. Doch war er nur ein grübelnder Grammatiker. Vergl. Fabric. Bibl. gr. Harles. L. IV. c. 16. Tom. V. p. 296.

[3]) Jos. Ant. L. XV. c. 6. n. 3.

[4]) Jos. in vita c. 65. Phot. Biblioth. cod. XXXIII.

niß zu bringen, hat Herr Strauß der mythischen Zeit, welche die unbekannte Persönlichkeit Jesu durch eine Unzahl von Dichtungen zu Etwas, was er nicht war, zu dem Jesu der Evangelien gemacht hat, ihr muthmaßliches Daseyn eingeräumt aus dem Vorwande, weil den Juden nie ein historisches Bewußtseyn aufgegangen sey. Möchte Er etwa dafür eine bequemere Oertlichkeit im Occident suchen, so hat er es vor dem Zeitalter des Tacitus zu verantworten.

Daß die jüdischen Schriftsteller im historischen Fache außer Landes wenig bekannt wurden, erkläret sich von selbst aus dem Leben des Volkes. Sie verschmähten das Auswärtige so sehr, daß keiner in der Kenntniß der griechischen Sprache, ich rede von Palästinern, es so weit gebracht hatte, sich mit Reinheit, viel weniger mit Rundung und Zierlichkeit auszudrücken, was die erste Bedingung war, bei den Griechen gelesen zu werden, und Beifall zu finden. Immer drängt sich in Grammatik und Syntax, so wie in der Worteigenthümlichkeit die jüdische, damals aramäische Sprache, hindurch, welche sie in die Grenzen ihres Vaterlandes einengte, und ihnen die übrige Welt verschloß. Josephus berichtet, daß man den grammatischen Unterricht im Griechischen für nichts achte [1]), und gestehet es selbst, daß es zur Fertigung seiner Geschichte, was die Sprache betrifft, fremden Beistandes bedurft habe [2]).

Desto merkwürdiger ist es, daß gerade die Evangelien, in einem Style abgefaßt, der weder von Seite der Sprachrichtigkeit, noch weniger durch Eleganz dem griechischen Ohre zusagend, beim ersten Anblicke halbbarbarische Schriftsteller verriethen, dennoch bei allen hellenischen Stämmen Achtung und Zuneigung gewannen, so daß sie nicht minder gerne gelesen wurden, als die Muster der redenden Kunst, dieses auf die Vorzüge seiner Sprache stolzen Volkes.

---

1) Jos. Antig. L. XX. c. 11.

2) Jos. adv. Apion. L. I. §. 9. χρησαμενος δε τισι προς την ἑλληνιδα φωνην συνεργοις.

Dieses Vorurtheil hätten sie wohl nicht besiegen können, wenn nicht die Ueberzeugung sie geschützt hätte, daß sie von den größten Auctoritäten des Christenthums herstammen.

(Die Fortsetzung im nächsten Hefte.)

2.

Daß es eine positive göttliche Offenbarung geben müsse, und darum auch wirklich gebe.

Verdankt der Mensch, was er von Gott und den göttlichen Dingen weiß, der Kraft lediglich seiner eigenen Intelligenz, oder verdankt er es der zuvorkommenden Gnade und Belehrung Gottes? — Diese Frage ist von höchster Wichtigkeit. Ist nämlich die eigene Kraft des Menschen die ausschließende Quelle aller religiösen Erkenntniß, dann ist alle angebliche positive Religion nichts anderes, als das Erzeugniß auch des menschlichen Geistes, ihre Lehren sind (wie Alles Menschliche) dem Irrthum unterworfen, ihre Gebote ohne höhere Sanction, und ihre Verheißungen und Drohungen Menschenwort, das (weil von Menschen kommend) weder trösten noch schrecken kann. Bis auf diesen Tag wissen wir dann nicht, ob und wie viel Wahrheit in der Welt ist; jeder hervorragende Geist hat das Recht, das, worauf die Menschheit Jahrtausende gelebt hat und gestorben ist, aufs Neue in Frage zu stellen, und die Millionen, denen die Fähigkeit selbstständiger Forschung versagt ist, sind von der Natur verwiesen auch wieder auf den Glauben, aber nun nicht auf den Glauben an Gott den untrüglichen, sondern auf den Glauben an trügliche Menschen. — Anders (das ist klar) verhält sich Alles, wenn es eine positive göttliche Offenbarung giebt.

Nun, was müssen wir auf die aufgestellte Frage antworten? — In der großen Mehrzahl der Menschen lebt der Glaube unerschütterlich, daß es eine positive göttliche Belehrung oder

Offenbarung gebe. Aber sehr angesehene Männer der gelehrten Welt verneinen es, und in manchen glänzenden Kreisen gilt jener Glaube der großen Mehrzahl als Glaube eben des großen Haufens und als etwas unter höher Stehenden Antiquirtes. Wem werden wir beipflichten? Und [illegible] wir uns dem Glauben der großen Mehrzahl anschließen, werden wir uns nicht der Bemitleidung, wohl selbst dem Spotte vieler hochgelehrter und berühmter Geister aussetzen?

Mein Dafürhalten ist: der Offenbarungsgläubige dürfe sich noch immer auf dem Felde der Wissenschaft ohne Erröthen sehen lassen neben dem Läugner der Offenbarung, und er sey wohl im Stand Rechenschaft zu geben rechts und links Jedem von seinem Glauben. Er kann sich hinsichtlich desselben selbst rechtfertigen, entweder dadurch, daß er von einer bestimmten geschichtlich vorliegenden Offenbarung nachweist, wie durchaus vernünftig ja nöthigend es sey, dieselbe für göttlich zu erkennen; oder er kann sich rechtfertigen schon a priori, d. h. dadurch, daß er zeigt, es *müsse* überhaupt eine göttliche Offenbarung geben, und die Voraussetzung ihres Daseyns in der Welt sey etwas, wozu sich jeder Mensch bei redlichem Nachdenken gedrungen fühle.

Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes, auch ein Offenbarungsgläubiger, versucht es, hier seinen Glauben zu rechtfertigen auf dem zweiten der angegebenen Wege, indem er in Kürze ausführt, wie dringend sich dem Nachdenken die Behauptung nahe lege, daß es eine positive göttliche Offenbarung geben *müsse*, und darum auch *wirklich gebe*.

Wie sichs von selbst versteht ist hierbei das Daseyn eines *persönlichen* Gottes vorausgesetzt. Unter den Läugnern dieses Daseyns kann natürlich von a prioristischen Gründen für die Existenz einer positiven göttlichen Offenbarung überall keine Rede seyn. Ihnen gegenüber wäre vor Allem das Daseyn eines *persönlichen* Gottes festzustellen.

Wir haben den Satz ausgesprochen: es *muß* in der Welt eine positive göttliche Offenbarung geben, und giebt sie darum

auch wirklich. Wodurch der Nachdenkende sich zu dieser Behauptung gedrungen fühlt, ist

I. der Hinblick auf gewisse allgemeine Gesetze und Einrichtungen in der Welt.

a. Es ist ein durch die ganze uns bekannte Schöpfung geltendes Gesetz, daß jedem Wesen, welches sich entwickeln soll, ein Aeußeres, das seine Entwickelung vermittelt, entgegen kommen muß. Und zwar ist dieses Vermittelnde nothwendig etwas dem zu Entwickelnden Verwandtes. So keimt z. B. die Saat, und es entfaltet sich die Blume ꝛc. Aber sie entwickeln sich nur mittelst des äußeren Einflusses von Feuchtigkeit Licht und Wärme ꝛc. Wohl ist in dem Saamenkorn und der Blumenzwiebel die Triebkraft ꝛc.; aber die Triebkraft treibt nicht, sie werde denn von Außen — eben durch das Licht die Feuchtigkeit und Wärme ꝛc. angeregt, und zur Selbstentfaltung bestimmt. Wenden wir dieses allgemeine Naturgesetz auf das Menschenwesen an, so wird wohl auch für dieses etwas Aeußeres, ihm Analoges und Gleichartiges da seyn müssen, wodurch die in ihm liegende Triebkraft geweckt, und die Entwickelung desselben vermittelt wird. Was ist dieses? Wir antworten: es ist der Mensch. Der Mensch entwickelt am Gleichartigen — am Menschen: das Kind sich an seinen Aeltern. Der Geist des Vaters ist das Licht, das Herz der Mutter die Wärme, worin das Kind aufblüht und Mensch wird. Aber nun wollen wir weiter wissen, wodurch Vater und Mutter selbst das geworden seyen, was sie sind? Sagen wir, sie seyen das geworden durch die, welche ihnen einst eben so Licht und Wärme waren, wie sie es nunmehr wieder den Ihrigen sind, so haben wir nicht geantwortet, sondern nur die Antwort hinausgeschoben. Ins Unendliche kann das nicht zurückgehen. Wir müssen uns sonach unausweichlich auf den Satz geführt sehen: es lebe vor und über aller menschlichen Vater- und Mutterschaft ein Vatergeist, welcher die Vater- und Mutterschaft unter den Menschen selbst erst herangezogen,

und sie als bildende Prinzipien in die Welt hingestellt habe; und es nehme alle menschliche Entwickelung und Bildung ihren Anfang von einem vor ihr vorhandenen und über ihr stehenden Erzieher. So lehren es auch in der That die Urkunden der ältesten Geschichte: den ersten Menschen unterrichten die Elohim [1]).

Wenn wir uns hiernach unausweichlich auf den Satz, daß es ursprünglich eine positive göttliche Offenbarung in der Welt gegeben haben müsse, geführt sehen, so kann weiter nur die Frage seyn, ob von einem Bedürfnisse nach solcher Offenbarung auch noch später, und nachdem die Menschheit einmal zur Vater= Mutter= und Lehrerschaft entwickelt war, die Rede seyn könne? Ich antworte: die Menschheit einmal zur Lehrerschaft entwickelt, war so wenig im Stande ihre Entwickelung durch sich selbst fortzusetzen und auf ihren Höhepunkt zu bringen, daß sie nicht einmal im Stande war, das ursprünglich Erhaltene zu bewahren. Auch dieses lehrt die Geschichte. Sie zeigt, daß alle alten Religionssysteme der Völker Wahres enthalten, und daß dieses Wahre — daß überhaupt die reinsten in diesen Systemen vorkommenden Ideen die ältesten sind. Sie weist nach, wie durch die Speculation und Dichtung des menschlichen Geistes, wie durch den Einfluß des Nationalen und Klimatischen rc. das Ursprüngliche und Aelteste, statt fortentwickelt zu werden, auf mannigfache zum Theil abentheuerliche Weise verunstaltet worden; und stellt dar, wie die von den Christen für göttlich gehaltenen Offenbarungen nichts anderes waren, als ein durch Jahrtausende fortgesetzter Kampf wider die Ausgeburten des menschlichen aus sich selbst hervorgebärenden Hirnes und Herzens.

b. Fassen wir ein zweites Naturgesetz ins Auge. — Was wir Religion nennen, begegnet uns in seiner Art durch die ganze sichtbare Schöpfung hindurch. Jedes Wesen nämlich fühlt sich ewig gebunden an die Naturkraft, von der es

[1]) I. Mos. II. 19, 20.

seinen Ursprung genommen hat, und von der es fürdauernd erhalten und beseelt wird. Wie freudig jauchzt z. B. alles Lebende der aufgehenden Sonne entgegen! Siehe, Alles Lebende hat Religion, d. h. es fühlt sich gebunden an sie (die Sonne) als an die Gottheit, von welcher ihm der beseelende Lebensstrahl kömmt. — Was folgern wir hieraus? Dieses, daß es wohl auch in der Geisterwelt eine Sonne und Gottheit geben werde, welche ihren Lebensstrahl beseelend und an sich ziehend über die Geister ausgieße, und daß sich hinwiederum auch die Geister gebunden fühlen werden an sie — als die Trägerin ihres Daseyns. Selbst die Teufel ja fühlen sich unablöslich an sie geknüpft, indem sie (wie ein heiliges Wort sagt) glauben und — zittern. Aber noch mehr: wir folgern daraus, daß, wenn sich die sichtbare Sonne dem Auge und Gefühle jedes lebendigen Wesens auf sinnlich-anschaubare, folglich positive Weise kund giebt, die Sonne der übersinnlichen Welt dieses in ihrer Art nicht weniger thun, vielmehr sich den Geistern ebenfalls auf positive, folglich irgend eine geistig-anschaubare Weise offenbaren werde.

c. Werfen wir einen Blick auf die Natur und Einrichtung in der Menschenwelt. — Es ist ein allgemeiner Verkehr Aller mit Allen. Aber wodurch sie sich gegenseitig finden, ist nicht der erschließende Verstand, und wodurch sie sich wechselseitig mittheilen, ist nicht das unbestimmte Zeichen und Bild; es ist die lebendige Rede: der Geist verkehret (das ist Naturgesetz) mit dem Mit-Geiste unmittelbar: er giebt sich ihm im Worte. — Wie nun? Und den höchsten Geist fände der Mensch blos durch Schlüsse? Es hätte der Schöpfer der Zunge selbst keine Sprache? Er redete mit dem Menschen blos durch das Wort, das dieser aus sich selbst entwickelt, und spräche zu ihm statt in klarer Sprache, überall nur in dunkeln Zeichen und Sinnbildern? — Nein! Der Mensch glaubt und liebt zu seinem Vater empor im Worte; so ist denn gewiß auch der Vater kein stummer Gott, sondern

redet mit dem Menschen, wie der Mensch mit Ihm, d. h. im Worte. Ja, Er redet mit dem Menschen, und redet mit ihm zuvor: wie Er denn auch den Menschen zuvor geliebet hat.

Wenn die Annahme, daß es eine positive Religion geben müsse, sich hiernach schon aus theoretischen Gründen nahe genug legt, so noch mehr

II. aus dem Hinblick auf weit greifende praktische Interessen.

a. Der Mensch sucht Wahrheit. Die Lebensfragen seines Daseyns dringen an ihn: er will ihre Lösung. Aber wo findet er diese? Die Geschichte der Philosophie erzählt uns die dießfälligen Versuche der Forschung. Wie widersprechend die Ergebnisse dieser Forschung unter sich; wie vernunftwidrig viele; wie trostlos! — Aber der Mensch will Wahrheit. Wie nun, sollte Gott es ihm anvertrauen, ja zumuthen, die Antwort auf seine großen Lebensfragen aus sich selbst zu finden, und doch diese Antwort so unendlich schwer machen? — Nein! Der Mensch ist Kind; Gott ist Vater. Dem Kinde ist das Fragen eingeschaffen; des Vaters ist es, zu antworten. Gerade hierin besteht ihr Verhältniß zu einander: und so gewiß es das Kind drängt, zu suchen nach dem Vater, und nach Antwort und Lehre des Vaters, so gewiß giebt es auch Antworten des Vaters. Antworten, so bestimmt und positiv, als es die Fragen sind.

b. Der Mensch sucht Gewißheit. — Er hat ein Daseyn und Kräfte desselben. Was soll er damit? Vielleicht ist seine Bedeutung keine höhere, als die jeder Pflanze, die aufschießt, ihre Blüthen treibt, ihren Saamen absetzt, und, um einer nachfolgenden Platz zu machen, verwelkt. Vielleicht aber auch ist sein Daseyn von einem unaussprechlichen Belange, und hinübergreifend in eine verhängnißvolle Ewigkeit. Das Räthsel seines Daseyns liegt vor ihm. Er will Lösung; aber noch mehr: er will Gewißheit. Wer nun giebt ihm diese?

Wer ist unter sein Daseyn hinab gestiegen, wer aus sich hinaus getreten, wer in die Geburtsstätte der Welt eingedrungen, daß er (redend von den übersinnlichen Dingen) redete, was er gesehen; und sonach Gewißheit hätte, und Gewißheit geben könnte? Ach, die Scepsis steht allem Dogmatismus höhnend und siegreich zur Seite, und was der forschende Menschengeist erringt, ist überall nur (ob auch höchste) Wahrscheinlichkeit. Gewißheit ist allein bei Gott, und ist unter den Menschen nur, wenn Gott zu ihnen geredet hat. — Was sagen wir nun? — Soll es überhaupt keine Gewißheit geben, und das höchste aller menschlichen Bedürfnisse unbefriedigt gelassen seyn? — Wir fühlen uns gedrungen, und eben darum auch berechtigt, zu antworten: es kann das höchste aller menschlichen Bedürfnisse, das Bedürfniß nach Gewißheit, nicht unbefriedigt gelassen seyn; und es muß folglich Gott geredet haben. Man vergleiche, was Hegel in seiner Geschichte der Philosophie über die Entwickelung dieser Wissenschaft seit der Herrschaft der Scholastik sagt. Er denkt sich dieselbe als begriffen in einer fortschreitenden Entwickelung, und ihre verschiedenen Systeme als stehend unter einander in einem genauen und organischen Zusammenhange, so, daß jedes derselben einen Schritt bilde auf dem weiten Weg zum Ziele. Sein eigenes System sodann betrachtet er (wenigstes im Wesentlichen) als die Vollendung. Wie nun aber, wenn die Emancipation des Geistes vom Glauben, wenn die Durchbildung des Glaubens zum Wissen nach der Versicherung dieses Meisters erst in ihm zu Stand gekommen ist; wie stand es mit der Gewißheit bis auf diese neueste und glücklichste Zeit in Betreff der höchsten Fragen der Menschheit? Es gab keine. Und doch sollte es dem Menschen dieselbe aus sich selbst zu erringen von dem Schöpfer zugemuthet worden seyn?! — Aber, ist die Gewißheit, welche der menschliche Geist durch sich selbst zu gewinnen berufen seyn soll, nur endlich doch durch unsern neuesten Meister gewonnen? — Man vergleiche die historische

Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel von Chalybäus [1]). Chalybäus meint: „Hegels System selbst falle, wie alle vorhergehende, als ein Moment, als ein einzelner Schritt auf dem weiten Wege, selbst in die fortschreitende Bewegung, und wenn Hegel sein System für die äußerste Stufe halte, so sey ihm begegnet, was den Meisten, deren Jeder den Stein des Sisyphos (der Verfasser wollte sagen, den Stein der Weisen) gefunden zu haben geglaubt habe — er habe geirrt." S. 9. Also auch heute noch kein Wissen in Betreff der höchsten Dinge! Wie? und die Welt hätte, bis dieses Wissen vielleicht einmal errungen seyn wird, zuzuwarten? — und die Befriedigung ihres höchsten und dringendsten Bedürfnisses wäre, bis sie selbst es stille, hinausgeschoben? — Nein! mächtig ist das Bedürfniß nach Einem, welcher von sich selbst sagen kann: „Was ich in die Welt hin rede, rede ich nicht aus mir selber; Ich rede nur, was Ich weiß, und was Ich beim Vater gesehen [2])".

c. Der Mensch hat einen schweren Kampf zu kämpfen hienieden — den Kampf der Selbst- und Weltverläugnung; und hat eine schmerzliche Bahn zu durchlaufen — die Bahn tausendfacher Leiden, die Bahn der Noth und des Todes. Woher nun nimmt er für diesen schweren Gang die Ueberzeugung: daß er ihn gehen soll? woher für das, was er soll und muß, die erforderliche Kraft, den unbesiegbaren Muth, den endlichen Sieg? — Ich denke so: die Religion ist es, welche ihm seine erhabene Aufgabe stellt; so muß auch sie ihm die Kraft und den Muth einflößen, die Aufgabe zu lösen. Und ich denke so: die Religion ist es, welche ihm das Geheimniß seines gebeugten Daseyns erklärt, und sein seufzend Warum? und Wozu? beantwortet; so wird auch sie ihm die tröstende Hoffnung in seiner Bedrängniß, und in seinem Kampfe den endlichen Sieg verleihen. Aber welche Religion wird dieses leisten? — Wahrlich,

[1]) 1837. Dresden bei Grimm.

[2]) Joh. 3, 11. 32. — 8, 38.

nur eine positive. Die Pflicht ach, und Aufgabe, die der Mensch blos selbst sich vorhält, o die verbleicht schnell vor den Sophismen des sündelüsternen Verstandes; die Antriebe und Beweggründe, die die menschliche Vernunft blos aus sich selbst nimmt, zerfließen matt und kraftlos vor der Glut der brennenden Leidenschaft; und die Tröstungen und Ermuthigungen, welche der Bedrängte blos sich selbst einspricht, wie hinweggeblasen sind sie nicht, wenn der Glutwind der Leiden weht, wenn brennende Schmerzgefühle den Körper durchwühlen, wenn Lust und Leben im bitteren Tode versinkt! — Was da den Menschen zu halten und aufzurichten vermag, ist einzig das positive Gotteswort. Zu ihm nämlich — dem unwandelbaren, das da steht mit ewigem Ansehen über aller Leidenschaft und ihren Sophismen; das da steht mit ewiger Spornung und Ermuthigung über aller Sinnlichkeit und ihren Schwächen; das da steht (weil Wort des Allmächtigen und Alliebenden) mit sieghaftem Troste über aller Erdennoth und ihrem Drängen — zu ihm, zu ihm allein blickt der Mensch im Glauben empor — ehrfurchterfüllt, willig, unverzagt, allaufopfernd, allbesiegend. — Wir müssen also sagen, daß es entweder überhaupt keine unumgehbar heilige Pflicht, keine Lust- und Schmerzbesiegende Kraft, keine Noth- und Tod überwindende Entschiedenheit Muthigkeit und Tröstung in der Welt gebe, oder daß ein positives Gotteswort sey — heilig und stark genug, dem Menschen dieses einzuflößen. Wenn wir sonach ein positives Gotteswort fordern, so fordern wir nur, wozu uns die höchsten Bedürfnisse und Nothstände des menschlichen Daseyns drängen. Oder, sollen wir sagen: „Mensch, schwacher, in dir selbst entzweiter, niedergebeugter und zerschlagener! hilf dir selbst so gut es eben gehen mag; es ist kein Gott, der dir hälfe?!“ — Sonst doch sagt man: „Mensch, hilf dir selbst, so wird auch Gott dir helfen“.

d. Aber vielleicht will die Gottheit nicht durch positive

Dazwischenkunft helfen, weil sie weiß, daß, ob auch Millionen und Millionen in ihrer Unkraft untergehen, dieses doch die Menschenkraft nicht beuge sondern nur sporne, mehr und mehr sich selbst, und mit sich selbst ihre Höhe und Vollendung nach jeder Richtung hin zu gewinnen? — Allerdings ein dem Anscheine nach glänzendes, ein dem Hochmuthe des Menschen schmeichelndes Vielleicht. Aber eine Frage ist es denn doch, ob nach Gottes Rath Millionen und Millionen hülflos untergehen sollen, damit das Geschlecht am Ende vielleicht den Ruhm der Selbsthülfe erringe? Und eine Frage ist es, ob es Gottes Wille, daß die Menschheit (statt durch ihre Noth zu Gott hingezogen zu werden) durch dieselbe von Gott geschieden werde, d. h. ob sie bestimmt sey, in und mit dem Ruhme ihrer Selbsthülfe das Bewußtseyn der Unabhängigkeit von einem Höhern, und in und mit diesem Bewußtseyn die vollendete Selbstsucht zu erobern? — So viel ist gewiß, Zweckmäßigeres konnte Gott, wenn Er die Menschheit ewig von sich scheiden und sie trotzig auf sich selbst stellen wollte, nichts thun, als wenn er sie in einen unendlichen Kampf mit Sünde und Elend hinaus stieß, und (von ihr sich abwendend) ihr zurief: wehre dich, und hilf dir selbst! — Aber eben darum, sollte Er dieses gethan haben? — Siehe, die Besseren und Besten aller Zeiten haben begriffen, daß der Menschheit Demuth Noth thue, und daß in der Demuth die Liebe, und in der Liebe das Leben sey. Eben darum aber haben die Besseren und Besten auch begriffen, daß die Bedrängnisse des Lebens unter andern vornehmlich auch den Zweck haben, den Menschen von sich selbst loszubinden, und ihm in der Demuth das Gottesbedürfniß nahe zu legen. Sollen die Besseren und Besten nun sich täuschen? Soll die auf dem Geschlechte liegende Last nicht die Voraussetzung und Annahme einer von Oben kommenden positiven Hülfe rechtfertigen, vielmehr blos dazu vorhanden seyn, damit das Geschlecht, das gerade Gegentheil von Demuth, Liebe und Leben, daß es den Hochmuth gewinne? Also dieser unendlichen

auf uns liegenden Lebensbürde endlicher. Zweck sollte seyn — des Lebens Hoffarth? — Nein!

e. Das Menschenherz hat Liebe, giebt Liebe, und sucht Liebe. Das ist sein Adel und Glück. Aber wohin soll es sich vor Allem mit seiner Liebe wenden? Unstreitig dorthin, wo die höchste Liebenswürdigkeit und das höchste Gut — also zu seinem Vater und Gott. Doch, in welchem der beiden Fälle wird sich das Herz zu diesem wenden, wenn Er sich demselben in ewiger Verborgenheit entzieht oder wenn Er dem Menschen liebend nahet, zu ihm redet, und ihn zuvorkommend an sich zieht? Gewiß nur, wenn Er zuvorkommend zu ihm redet, und liebend ihn zieht. Hätte er wohl sonst auch selbst ein Herz? und woher nähme der Mensch sonst den freudigen Muth Ihm zu nahen? — Wenn folglich das Menschenherz mit seiner Liebe dem höchsten und reinsten Gegenstande nahen, wenn es in der Liebe eben dieses Gegenstandes geheiligt und selig seyn, wenn es in dieser Heiligung und Beseligung seine sittliche Größe und Bestimmung erschwingen und besitzen soll: dann muß Gott es zuvor geliebt, liebend zu ihm geredet, und zuvorkommend es an sich gezogen haben. Mit andern Worten: es muß eine positive Religion geben. Ja, die positive Religion ist die wesentliche Vermittlerin des Erschlusses unseres Menschenwesens zur Liebe, und darin zur Heiligung und Seligkeit. Wenn die positive Religion demnach mit der höchsten Entwickelung und Verklärung unseres Wesens in solch innerem und wesentlichem Zusammenhange steht, so ist die Annahme, daß es eine solche auch wirklich gebe, mindestens nicht thöricht und abergläubisch.

f. Noch eine hier einschlagende Betrachtung. — Es stehen Millionen und Millionen vor uns, die an den Gott, welcher (wie sie überzeugt sind) zu ihnen geredet, und sich ihnen als Vater Erlöser und Seligmacher kund gethan hat, glauben und glaubend Ihm mit unendlicher Liebe anhangen. Welche Weihe in diesen Millionen! welche moralische Entschiedenheit! welche sittliche Treue! welcher Trost und Friede! — Nun frage ich:

Könnte ich's über mich gewinnen, unter die Millionen hinzutreten, und ihnen zu sagen: „An dessen Wort ihr glaubet, der hat nie geredet; und an dem ihr liebend und hoffend hanget, der hat sich nie geoffenbart: es ist Lehre von Menschen ausgedacht, was ihr empfangen und angenommen?" — Wahrlich, ich vermöchte es nicht: solche Rede schiene mir Härte, und däuchte mich Mord eines schönen, in Gott geborgenen und seligen Lebens. Aber, was ich nicht über mich brächte, den Millionen zu sagen, was ich, ohne grausam zu seyn, nicht vermöchte vor ihnen auszusprechen, das sollte Gott gethan haben? d. h. von alle dem, was die Millionen als sein Wort und seinen Willen verehren, und worauf sie ihr Thun und Hoffen bauen, sollte nichts von Ihm ausgegangen seyn, und herzlos gegen Tugend und Seligkeit der Menschen, sollte Er von alle dem, was der Mensch als seine Offenbarung festhält, und wodurch er in Nacht und Mühe und Kampf und Tod treu und freudig dasteht, nichts wirklich in die Welt hin geoffenbart haben? — Der Glaube also der Millionen wäre Wahn, und was auf dem Glauben ruhet, ruhete nicht auf Gott, sondern auf dem Wahn? Der Betrug folglich, welcher die positive Offenbarung ersonnen, und der Wahn, welcher sie geglaubt hat, sie wären das Heil der Welt; und jener und dieser d. h. der Betrug und Wahn wären barmherziger, und um Menschenwürde und Menschenglück besorgter, als Gott? — Was noch, meine Freunde! ist Lästerung, wenn nicht dieser Gedanke?!

g. Ich erlaube mir zum Schlusse nur noch darauf aufmerksam zu machen, daß alle Völker, so weit die Geschichte reicht, sich positiver Religionen rühmten und rühmen. Woher diese Erscheinung? — Entweder hatten sie in den Urzeiten ihre religiösen und sittlichen Begriffe und die Grundlagen ihrer bürgerlichen Verfassung wirklich von den Göttern empfangen, so, daß uns ihre allgemeine Uebereinstimmung in dem Glauben an eine positive Offenbarung zu dem Schlusse berechtigt, es liege dieser Uebereinstimmung etwas Factisches, d. h.

eine wirkliche unmittelbare Mittheilung von Seite Gottes zum Grunde, oder wir müssen wenigstens annehmen, das Postulat einer positiven Offenbarung sey dem Menschenwesen so unabweislich eingeschaffen, daß dieses überall gleich mächtig vordringende Postulat zu allen Zeiten den gleichen Glauben erzeugt habe. Aber (das Letztere angenommen) kehrt alsbald die Frage wieder: Sollte diese eingeschaffene und so allmächtig vordringende Forderung bei Gott, der sie geschaffen hat, überall keine Beachtung gefunden haben und finden, und sollte die dem Menschenwesen angeborne Sehnsucht nach Licht und Kraft von Oben keinen andern Zweck haben, als das arme Geschlecht zur Beute zu prädestiniren für jeden Lügner, der diese Sehnsucht mißbrauchen, und sich für einen Gesandten, und seine subjectiven Ansichten für Wort und Willen Gottes ausgeben würde? — Nein! die Sehekraft und Seheluft ist dem Menschen nicht verliehen um etwa das Spiel optischer Täuschungen zu werden. Es giebt vielmehr, weil eine Sehekraft und Seheluft, darum auch eine Sonne, und Gegenstände, die sie erhellt. Sollte das im Gebiete des Uebersinnlichen anders seyn?

So sieht sich also der Nachdenkende fast unwiderstehlich zu der Ueberzeugung geführt, es müsse eine positive göttliche Offenbarung in der Welt da seyn. Und wenn er mit ganzer Seele an dieser Ueberzeugung hält, so braucht er sich derselben unstreitig vor Niemand zu schämen. Im Gegentheil mag ihm manche Weisheit der Weisen nicht so hoch und tief erscheinen, daß ihm bei dem Anblick dieser Höhe und Tiefe schwindeln müßte.

Aber nun ist die nächste hochwichtige Frage: Welche von den angeblichen positiven göttlichen Offenbarungen ist wirklich von Gott? —

Mit fröhlicherem Muthe jedoch macht sich der Denker an diese weitere Untersuchung, nachdem er nur erst überzeugt ist, daß das, was er sucht, überhaupt vorhanden sey.

Hirscher.

II.

Recensionen und Anzeigen.

---

1. **Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung.** Ein geschichtlicher Versuch von Richard **Rothe**, Professor der Theologie und zweitem Director und Ephorus des Königl. Prediger-Seminars zu Wittenberg. Erster Band. Buch I bis III, nebst einer Beilage über die Echtheit der Ignatianischen Briefe. Wittenberg 1837. In der Zimmermann'schen Buchhandlung. IX und 784 Seiten.

Wenn je eine literärische Erscheinung Ursache hatte, „sich einer scharfen Kritik zu gewärtigen", so ist es die vorliegende Schrift des Herrn Dr. Rothe. Ihr Verfasser ist sich bewußt, daß sein Werk Paradoxien enthalte, daß es in vielfacher Beziehung der seitherigen Anschauungs- und Constructionsweise gegenübersteht, und daß sich mehr als Ein Grund darbiete, dasselbe des „Katholisirens" zu zeihen. Und in der That hat es seither nicht an Beurtheilern gefehlt, die keinen Anstand nahmen, zu behaupten, Hr. Rothe habe ganz dasselbe auf dem kirchlichen Gebiete unternommen, was die Straußische Kritik gegen die biblische Grundlage des Christenthums aus-

zuführen bemüht sey, während dagegen Andere es unverholen erklärten, man müsse im Interesse des Protestantismus gegen dieses Buch und seine Resultate protestiren. Indessen hat sich der Hr. Verfasser in seinem Vorworte selber dahin erklärt, daß er nicht gesonnen sey, der Kritik zu trotzen; nur müsse er verlangen, daß man nicht zum Voraus über ihn aburtheile, sondern eben so sorgsam und umsichtig seine Schrift prüfe, als er dieselbe ausgearbeitet habe. Es ist daher nur ein Act der Gerechtigkeit, wenn wir uns über das Rothe'sche Werk nicht eher billigend und mißbilligend aussprechen, als bis wir den wesentlichsten Inhalt desselben unsern Lesern vorgelegt haben.

Der vorliegende erste Band enthält drei Bücher und eine Beilage über die Echtheit der Ignatianischen Briefe in der kürzern Recension. Im ersten Buch wird das Verhältniß der Kirche zum Christenthum an sich betrachtet; das zweite handelt von der Entstehung der christlichen Kirche, und zwar im ersten Hauptstück von der Entstehung christlicher Gemeinden und einer christlichen Gemeindeverfassung, im zweiten Hauptstück von der Gründung der eigentlich so zu nennenden christlichen Kirche; das dritte Buch behandelt die Entwickelung des Begriffs der christlichen Kirche in ihrem ersten Stadium. Mit dem vierten Buch, das den zweiten und letzten Band ausfüllen wird, und welches die Organisation der christlichen Kirche im Laufe ihres ersten Stadiums (bis zu Constantin) historisch entwickeln soll, wird sich das ganze Werk als ein seinem Titel entsprechendes ausweisen.

Dem Hrn. Verfasser kommt es zunächst vornehmlich auf das erste Buch an, sofern dieses die These enthält, deren Wahrheit sich in den folgenden Büchern factisch bewähren soll; es wird daher auch unsere Obliegenheit seyn, hier möglichst genau und vollständig zu referiren. Es sind aber die Grundgedanken dieses ersten Buches folgende:

Das Christenthum ist eine eigenthümliche Bestimmtheit des menschlichen Lebens, dessen Princip der Erlöser geworden ist. Das von dem Erlöser ausgehende und sich der Menschheit

mittheilende Leben ist seiner Natur nach specifisch ein religiöses; aber eben darum ist es ihm auch wesentlich, ein gemeinsames, ein Leben in der Gemeinschaft zu seyn. Ursprünglich zwar ist dieses eigenthümliche Leben der Erlösung, d. h. das christliche, ein rein geistiges, folglich ein rein innerliches; allein es kann bei dieser nackten Innerlichkeit nicht stehen bleiben, es liegt in ihm die immanente Nöthigung, sich ein seiner Natur angemessenes äußeres Daseyn zu geben, seine reine Innerlichkeit aufzugeben, ohne sie dadurch einzubüßen, da diese im Gegentheil in dem Grade an Tiefe und Wahrheit gewinnt, als es ihm gelungen ist, sich äußerlich auszuprägen. Eben hiedurch, d. h. durch diese Aeußerlichwerdung des Innern, kömmt eine Gemeinschaftlichkeit des religiösen Lebens zu Stande; „erst in einer äußern religiösen Gemeinschaft findet die religiöse Geistesgemeinschaft ihre Befriedigung, weil ihr reales Daseyn, die Gewähr ihrer Selbsterhaltung und die Bedingungen ihrer vollendeten Entwickelung. Und für diese äußere religiöse Gemeinschaft fordert die innere eine dem Grade ihrer eigenen Wahrheit und Kräftigkeit entsprechende Vollendung.“ Diese Vollendung betrifft einmal den Umfang — d. h. die äußere religiöse Gemeinschaft muß so weit reichen, als die innere; sodann die Organisation — d. h. die äußere religiöse Gemeinschaft muß ebenso eine organische Einheit darstellen, wie die innere Geistesgemeinschaft eine Geisteseinheit ist. Was nun vom religiösen Leben überhaupt, das gilt vom Christenthum als der absoluten und schlechthin allgemeinen Religion insbesondere und vorzugsweise. Eine äußere Gemeinschaft sich zu erbauen ist die dem christlichen Geiste durch seinen eigenen Begriff gestellte Aufgabe. Eine solche religiöse Gemeinschaft wollte Christus wirklich auf Erden gründen, er bezeichnete sie mit dem Namen Gottesreich oder Himmelreich, und wollte, daß dieses Reich schon hienieden auf dieser Erde, und nicht erst in einem rein übersinnlichen Jenseits seine Vollendung erhalte.

Hier stellt sich nun als Hauptfrage heraus: „Welches ist

die dem vollendeten Reiche Gottes auf Erden als einer religiösen, als der absolut religiösen Gemeinschaft entsprechende Form?" Oder, da sich nur zwei Formen der Gemeinschaft darbieten, der Staat und die Kirche, so bestimmt sich diese Frage näher zu der andern: „Ist das vollendete Reich Gottes oder die vollendete christliche Gemeinschaft zu denken als Kirche oder als Staat?" Es sind sonach zuvörderst die Begriffe des Staates und der Kirche darzustellen.

Den Staat betreffend, so ist derselbe zu fassen „als die specifische Form, unter welcher das menschliche Leben als solches nicht nur sein Daseyn, sondern auch seine Wirklichkeit hat." Im Staate sind die geistigen und die sinnlichen Interessen nicht außer einander, sondern in einander, und eben darum sind auch die erstern als wirkliche da. Es darf im Staate, seinem Begriffe nach, kein wesentliches Element und Moment des menschlichen Lebens als solchen fehlen, sein Zweck umfaßt die Totalität der sittlichen Zwecke. Darum hat er auch wesentlich die natürliche Bestimmtheit des menschlichen Daseyns zu seiner Grundlage. Diese natürliche Bestimmtheit ist näher die nationale, und eben hierauf gründet es sich, daß die natürliche und angeborne specifische Form der menschlichen Gesellschaft als einer sittlichen, d. h. einer wirklich menschlichen, die politische ist, — der Staat; er beruht wesentlich auf der nationalen Bestimmtheit, also auf der Volksgemeinschaft. Hierin liegt aber auch ein Gesetz der Selbstbeschränkung für alle concreten Erscheinungen des Staates; die natürlichen Volksunterschiede sind die Begrenzungen für jede concrete Staatsgemeinschaft. Die Katholicität ist deshalb durch den Begriff des Staates selbst an diesem negirt. Er ist zwar die schlechthin allgemeine Form des menschlichen Lebens; aber das seiner Natur Angemessene ist, nicht in die Einheit Eines allgemeinen Staates sich zusammen zu fassen, sondern in einer Allgemeinheit der Staaten. Der vollendete Staat schließt die Vielheit der Staaten nicht aus, ist kein Universalstaat, er ist

nothwendig zu denken als die vollständige Explication und vollendete Entwickelung aller besondern Staatsformen, als das ungeschmälerte Bestehen derselben, — aber dieses freilich nicht als ein bloßes Nebeneinanderbestehen, sondern als ein absolutes organisches Zusammengehen, welches grade durch die Entwickelung der besonderen Momente, und zwar aller, zu vollendenter Selbstständigkeit bedingt ist. So begründet die Vielheit und Verschiedenheit der Nationen kein feindseliges Verhältniß derselben gegen einander, sondern es ist dieselbe vielmehr die Bedingung des harmonisch lebendigen Zusammenwirkens des Ganzen.

Von diesem Begriffe des Staates (freilich nicht des dermalen empirischen) scheint sich jener der Kirche bestimmt abzuscheiden. Es scheint nämlich ganz nahe liegend, die zweite ebenso berechtigte Kategorie der Zwecke der menschlichen Natur, die religiösen, der Kirche als ihr wesentlich und eigenthümlich angehörend zuzuweisen, und sonach die Kirche als die religiöse Gemeinschaft zu bezeichnen, wie der Staat als die sittliche bezeichnet worden ist. Diese kirchliche Gemeinschaft ist nothwendig zu denken als eine, wiewohl ursprünglich innerliche, doch wesentlich zugleich äußere, schon darum, weil sie als eine Gemeinschaft für einen bestimmten Zweck gedacht wird. Während sich nun der Staat auf die Naturseite des menschlichen Daseyns, auf die Volksgemeinschaft gründet, hat diese für die Kirche gar keine Bedeutung, es sind ihr die nationalen Bestimmtheiten der menschlichen Natur etwas völlig fremdartiges, ja sogar widerstrebendes. Im Begriff der Kirche, als der ausschließlich religiösen Gemeinschaft liegt nothwendig die Bestimmung der Katholicität, der Allgemeinheit und der Einheit und endlich noch die letzte Bestimmtheit, daß die Kirche eine complexe ist.

Unter welcher dieser beiden Formen der menschlichen Gesellschaft ist nun das vollendete Reich Gottes auf Erden zu denken, ist es zu denken als Kirche oder als Staat?

Die Schwierigkeit, eine sichere Antwort zu geben, liegt nun

zunächst darin, daß das, was sich **in abstracto** aus einander halten ließ — das Sittliche und das Religiöse — sich in der Wirklichkeit gar nicht trennen läßt, sondern daß die beiden **in abstracto** unterscheidbaren Momente **in concreto** völlig zusammenfallen; denn das Sittliche ist in seiner Wahrheit gedacht nichts anders, als eben das Religiöse, und das Religiöse hat concrete Wirklichkeit nur als das Sittliche. Nicht an sich sind beide verschieden, sondern lediglich in Folge der Sünde. Da aber die Herrschaft der Sünde nicht eine schlechthin vollständige ist, und in Gemeinschaft der vollendeten Erlösung als völlig aufgehoben gedacht werden muß, — wie sie sich denn auch im Leben des Erlösers als aufgehoben darstellt, — so müssen die Begriffe der Kirche und des Staates, beide in ihrer Vollendung gedacht, nothwendig zusammenfallen, und es wird sich sofort zeigen lassen, „daß neben dem vollendeten Staate für die Kirche kein Raum mehr übrig bleiben kann."

Es ist eine Bestimmtheit des menschlichen Lebens, ein religiöses zu seyn, darum ist es auch dem Staat als der menschlichen Gesellschaft wesentlich, Religion zu haben und eine religiöse Gemeinschaft zu seyn, und er ist nur vollendet und wirklich, wenn er vollständig religiös ist. Ist er aber vollständig religiös, so werden alle der kirchlichen Gemeinschaft zugehörenden Momente und Functionen sich als integrirende Momente und Functionen der politischen Gemeinschaft als solcher ausweisen. Und so verhält es sich denn auch so wohl in Betreff der Lehre oder des Unterrichts, als in Betreff des Cultus und der Disciplin. — Es verhält sich so in Betreff der Disciplin; denn es reducirt sich diese in einer vollendet religiösen Gesellschaft auf das Moment der religiösen Erziehung, und da der Staat in seiner Vollendung wesentlich ein religiöser ist, so wird die Erziehung für ihn eine religiöse seyn müssen, die ohnehin mit der sittlichen schlechthin zusammenfällt. — Es verhält sich so in Betreff der Lehre oder des Unterrichtes, was eigentlich schon aus dem zunächst vor-

hergegangenen erhellt. Die Wissenschaft hat überhaupt auf der Seite des Staates ihren Ort, und bei seiner vollendeten Entwickelung werden in ihm Theologie und Philosophie (im weitesten Sinne des Wortes) schlechthin coincidiren. — Es verhält sich endlich auch so in Betreff des Cultus, der auf den ersten Blick dem Staate am wenigsteu zu eignen scheint, aber auch nur scheint; denn die Andacht ist eine wesentliche Lebensfunction jedes Individuums und somit der menschlichen Natur und des sittlichen Lebens überhaupt, dem zufolge also auch eine wesentliche Function der menschlichen Gemeinschaft als solcher, des Staates. Der großen moralischen Person des Staates ist die Andacht eben so wesentlich Bedürfniß, wie jeder individuellen Person in ihm. Andacht der Gemeinschaft ist aber natürlich gemeinsame Andacht. Und wirklich ist in dem Staate schon ursprünglich der Ort für einen gemeinsamen Gottesdienst präformirt in der Kunst. Diese ist, wie die Wissenschaft, ein wesentliches Moment des Staates; auf der Höhe ihrer Entwickelung aber ist sie religiöse Kunst, in den Cult aufgenommene Kunst. Die profane Kunst, als unmittelbarer Ausdruck des Naturgefühles, und die heilige Kunst, als der unmittelbare Ausdruck des Gottesgefühles, coincidiren in dem vollendeten Staat; Andacht und Kunst begegnen sich beide in ihrer Forderung einer organischen Gemeinsamkeit, und die Gemeinsamkeit des Kunstlebens ist an sich selbst der gemeinsame Gottesdienst, und umgekehrt. Das Ziel dieser Vollendung ist freilich noch nicht erreicht, aber erreicht werden muß und wird es, und die bereits zurückgelegten Schritte zu diesem Ziele hin lassen sich nicht verkennen. Das anfängliche feindselig spröde sich gegenseitig Abstoßen des Kunstlebens überhaupt und des Cultus erweicht sich zunächst zu dem Gegensatze zwischen profaner und gottesdienstlicher Kunst, und je länger diese beiden nebeneinander hergehen, desto fließender wird ihr Unterschied, desto homogener werden sie einander in ihren concreten Gestaltungen. Sonach gehört auch der Cultus in seiner Vollendung dem Staate an, der

eben in dem vollendeten Cultus den Triumph seiner eigenen Vollendung feiert.

Es hat sich also herausgestellt, daß der vollendete Staat das menschliche Leben in seiner Totalität umschließt und für die Kirche neben ihm kein Raum mehr übrig bleibt. Zur Herbeiführung dieses Zustandes ist die Kirche freilich ein nothwendiger geschichtlicher Factor, der aber in dem Maaße in den Hintergrund treten muß, als jener Zustand seiner Vollendung nahe kömmt. Daher begreifen sich auch die unwidersprechlichen Erfahrungssätze in ihrer Nothwendigkeit, ein Mal, daß die Kirche ihren Begriff nicht anders festzuhalten vermag, als in der Entgegensetzung gegen den Staat, und sodann, daß sie es auf keinem andern Wege versuchen kann, sich zu verwirklichen, als im Kampfe mit dem Staat.

In dem Seitherigen wurde von dem allgemein menschlichen Leben der Ausgang genommen und gezeigt, daß die demselben eignende Form der vollendete Staat sey und daß neben ihm für die Kirche kein Raum mehr übrig bleibe. Das nämliche Resultat ergiebt sich auch, wenn von der andern Seite, von dem religiösen Leben, ausgegangen und gefragt wird: welche Form die demselben entsprechende sey, ob der Staat oder die Kirche. Auch hier muß gesagt werden, daß das religiöse Leben seine wahre und volle und somit befriedigende Verwirklichung nicht in der Kirche, sondern allein im Staate finde. In der Kirche könnte nämlich das religiöse Leben nur rein als solches verwirklicht werden; dieser Zustand der Vollendung aber wäre gerade nicht die Vollendung des religiösen Lebens, sondern sogar ein relativ irreligiöser Zustand. Ueberhaupt ist die Kirche nur eine besondere Form des menschlichen Lebens; das religiöse oder näher das christliche Leben bedarf aber einer solchen besondern Form nicht, ja duldet sie nicht einmal, weil es wesentlich in seiner Natur liegt, das ganze menschliche Leben zu durchdringen, sich all seiner Formen zu bemächtigen, sich in allen zu realisiren — mit Einem Worte: „die Kirche ist eine viel zu enge Form

für das christliche Leben:" — Die Kirche ist aber auch überhaupt keine an dem menschlichen Daseyn ursprüngliche Form. Dieses Moment erhält seine volle Bedeutsamkeit gerade vom eigenthümlich christlichen Standpunkte aus. Das Christenthum geht nämlich unmittelbar vom Gegensatze von Natur und Gnade aus; allein dieser Gegensatz ist ihm kein unauflösbarer, kein absoluter, vielmehr will das Christenthum diesen Gegensatz bewältigen, es will die Natur nicht vernichten, sondern sie von ihrer Verdorbenheit herstellen und durch die Gnade verwirklichen — es will das gesammte menschliche Leben nach allen ursprünglich in es gelegten Keimen realsiren.

So steht es demnach von allen Seiten fest: „die dem vollendeten christlichen Leben entsprechende Form ist nicht die Kirche, sondern schlechterdings der Staat, das vollendete Gottesreich auf Erden kann nicht als die Kirche, sondern schlechterdings nur als der Staat gedacht werden." Die beiden andern noch logisch möglichen Vorstellungen sind geradezu unvollziehbar, die Vorstellungen nämlich, daß der vollendete Zustand des christlichen Lebens auf einem Verschlungenseyn des Staates von der Kirche beruhe, oder daß in jenem Zustand Staat und Kirche neben einander fortbestehen.

Wenn es nun mit dem Gesagten seine volle Richtigkeit hat, wie denn? steht die Kirche durchaus in keiner wesentlichen Beziehung weder zur Religion überhaupt, noch zum Christenthum insbesondere? Keineswegs. Das Gesagte gilt nämlich nur vom Zustande der Vollendung des christlichen Lebens, aber nicht von der Entwickelung desselben zu dieser seiner Vollendung hin. Eben zu dieser Entwickelung hat die Kirche eine wesentliche Beziehung; schon die Entstehung der Kirche selber bildet einen entscheidenden Wendepunkt in dieser Entwickelung, was schon daraus hervorgeht, daß nur das Christenthum als die absolute Religion eine Kirche haben kann. So gewiß das Christenthum die absolute Religion ist, so gewiß mußte es die Idee der Kirche erzeugen, die Idee der Kirche mußte mit dem geschichtlichen Eintritt der absoluten Religion

coincidiren. Bei seinem ersten Erscheinen mußte sich das christliche Leben ganz in seiner Gegensätzlichkeit zum natürlichen Leben geltend machen und darum als Kirche, als abstracte (und deshalb auch als unwirkliche) Form des religiösen Lebens hervortreten. Die schon vorhandenen Bezeichnungen für die theokratische Gemeinschaft der Juden waren ganz dazu geeignet, die Träger der neuen Idee zu werden und sofort als Namen der christlichen Gemeinschaft zu gelten, so *εκκλησια*, *εκλεκτοι*, *κλητοι του θεου* im Gegensatz zu *εθνη* und *κοσμος*, *βασιλεια του θεου* im Gegensatz zu *αρχη του αρχοντος του κοσμου τουτου*. Bei dieser Abstractheit des Begriffes konnte es indeß nicht stehen bleiben, der Gedanke wollte realisirt werden. Allein gleich beim ersten Anlaufe zu seiner Verwirklichung mußte er sich selber verwunden und auf seine Abstractheit Verzicht leisten, weil sich diesem Gedanken zu seiner Realisirung überhaupt kein anderes Element darbietet, als eben das natürliche menschliche Leben, das doch der Begriff der Kirche von sich ausgeschlossen haben will. Die historische Kirche trägt, vermöge des Widerspruchs, in welchem sie mit ihrem Begriffe steht, den Keim ihrer Zerstörung in sich, und löſ't sich in dem Maaße auf, als sie sich entwickelt. Die ganze Geschichte der christlichen Kirche bestätigt die Wahrheit dieser Behauptung, sie ist eine fortlaufende Beweisführung dafür, daß der Begriff der Kirche der Natur des vollendeten christlichen Lebens unangemessen sey. Darum ist der Culminationspunkt in der Entwickelung der Kirche zugleich der Ausgangspunkt ihres allmähligen Zerfalles (Reformation); je mehr das christliche Leben allseitig wird, um so unbequemer findet es die Form der Kirche.

Die Kirche ist daher zwar nothwendig, um die Regeneration der Welt, die Erlösung, zu verwirklichen, sie muß aber in dem Grade überflüssig werden, als jene Verwirklichung sich erreicht und ein christlicher Staat sich bildet. „In demselben Verhältniß, in welchem der Staat sich entsäcularisirt, säcularisirt sich die Kirche, tritt sie zurück, die nur ein provi-

torischer, immer ungenügender werdender Nothbau für den christlichen Geist ist für die Zeit, bis jene seine eigentliche Behausung ausgebaut ist. Bis jetzt ist dieser Ausbau des wahren, d. h. näher des christlichen Staates noch beiweitem nicht vollendet, und also unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Kirche durchaus noch nicht entbehrlich neben dem Staate. Der Zeitpunkt, da sie wird dahinfallen können und zweifelsohne dahinfallen wird, liegt für uns noch in einer fernen Zukunft, welche sich jeder Zeitberechnung entzieht, er liegt am Ziel der geschichtlichen Entwickelung unseres Geschlechtes. Wir betonen dies, um zu besorgenden Mißverständnissen zuvorzukommen, so stark als wir nur immer vermögen."

Die seither auseinander gesetzte Vorstellung vom Verhältniß des Christenthums zur Kirche läßt sich nicht undeutlich auch „als die eigene Vorstellung des Erlösers erkennen." Daß er das Reich Gottes in seiner Vollendung unter der Form der Kirche gedacht habe, davon ist auch nicht die leiseste Spur vorhanden, was sich nur unter der Voraussetzung erklären läßt, er habe die ganz allgemeine Form der menschlichen Gemeinschaft — den Staat — für die seiner Anstalt eignende gehalten; daher der Ausdruck *βασιλεια*, daher der Herr des Reiches ein *βασιλευς*, daher die Glieder des vollendeten Reiches *τα εϑνη*. Gleichwohl hat der Erlöser auch eine Kirche gewollt und ihre Entstehung vorhergesehen, aber nur als nothwendige Bedingung zur Erreichung seines Zweckes. Matth. 13, 33. 16, 18—20. 18, 18. Joh. 20, 21. „Vorbereitet hat der Erlöser selbst die Entstehung seiner Kirche, aber gestiftet hat er sie nicht." S. 1—99.

Hiermit ist die eigentliche Aufgabe des ersten Buches erlediget. Das S. 99—138 Vorkommende ist eine schätzbare Würdigung der unter den Protestanten üblichen Anschauungsweise von der Kirche, namentlich von deren Unsichtbarkeit; endlich wird noch auf diejenigen Männer hingewiesen, von

denen der Hr. Verfasser glaubt, daß sich bei ihnen eine Verwandtschaftlichkeit mit dem Grundgedanken seiner Schrift vorfinde.

Versuchen wir es nun, hieran zugleich auch den Hauptinhalt der zwei übrigen Bücher der Rotheschen Schrift zu reihen.

II. Buch I. Hauptstück: Den ersten Christgläubigen wohnte schon unmittelbar nach dem Pfingstfest das Bewußtseyn eines äußern Zusammengehörens inne; indessen wurzelten die ersten christlichen Gemeinden anfangs noch ganz in der theokratischen Gemeinschaft der Juden und bildeten eine αἵρεσις derselben, bis die immer häufigere Bekehrung der Heiden einerseits und das feindselige Benehmen der Juden anderseits sie bestimmten, sich eine selbstständige äußere Gemeindeverfassung zu geben. Den unbestreitbaren Beruf der Anordnung dieser Gemeindeverfassung hatten die Apostel, und sie unterzogen sich auch sofort dieser Aufgabe. Es wurde aber dieselbe gestaltet fürs Erste „nach der Analogie der jüdischen Gemeinde- oder Synagogenverfassung," und fürs Zweite hatte sie eben deshalb einen „demokratischen Character." Die Beamten dieser religiösen Gemeinden waren daher lediglich Gesellschaftsbeamte, ein von den Gemeinden autorisirter Magistrat ohne höhere Dignität: daher weiterhin keine Unterscheidung zwischen einem lehrenden und hörenden Stande, sondern allgemeine nur den Weibern nicht zugestandene Lehrfreiheit, keine besondern Priester, als Mittler zwischen Christus und der Gemeinde, sondern ein allgemeines Priesterthum, keine eigentlich so zu nennende Ordination, sondern nur die im Judenthum übliche Händeauflegung. Als Gemeindebeamten begegnen uns: die Diakonen entsprechend den jüdischen ὑπερεται; das Collegium der Presbyteren oder Bischöfe entsprechend dem jüdischen Synagogenvorstand; endlich noch die Diakonissinnen. Die Priester und Bischöfe anlangend, kann bei Uebefangenen kein Zweifel mehr obwalten, daß sie ursprünglich, wie sie in den neutestamentlichen Schriften vorkommen, identisch seyen. In

Betreff ihres amtlichen Characters aber fragt es sich: waren diese Presbyter-Episcopen die nachmaligen Priester, oder die nachmaligen Bischöfe, oder weder das Eine noch das Andere, sondern eine von beiden verschiedene später gar nicht mehr vorhandene Gattung von Gemeindevorstehern? Offenbar waren sie das Letztere; jedoch nicht so, als ob nachmals eine totale Aufhebung der ursprünglichen Gemeindeverfassung eingetreten und an die Stelle von den Presbyter-Episcopen zwei ganz neue Gattungen von Gemeindevorstehern gekommen wären — die Neuerung muß jedenfalls eine gelindere gewesen seyn, das Vorhandene fortbestanden und nur eine veränderte Stellung erhalten haben. Die Namen πρεσβυτερος und επισκοπος bezeichnen nur zwei verschiedene Seiten ein und desselben Amtes, und zwar scheint der erstere Ausdruck judenchristlichen, der letztere heidenchristlichen Ursprungs zu seyn, der erstere mehr als Ehren- der letztere als Amtstitel vorzugsweise gegolten zu haben. Das ganze Collegium führte den Namen πρεσβυτεριον; daß dasselbe einen Präsidenten gehabt habe, davon ist keine Spur vorhanden.

Außerdem aber begegnen wir noch einer Anzahl von Männern, die eine große öffentliche Thätigkeit ausübten und in keines der bezeichneten Gemeindeämter passen wollen, sondern auf den ersten Anblick ganz den Eindruck machen, als wären sie wenn auch nicht dem Namen so doch ihrer Wirksamkeit nach für wirkliche Bischöfe im spätern Sinn des Wortes zu halten. So Epaphras, Epaphroditus, Timotheus, Titus, Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn (der Verfasser hält es für eine völlig ausgemachte Sache, daß dieser Jakobus eine von den beiden Aposteln gleichen Namens verschiedene Persönlichkeit sey). Allein Bischöfe sind diese Männer nicht. Wohl mochte der Letztere, als Stellvertreter der Apostel bei der Gemeinde zu Jerusalem, eine der nachmaligen bischöflichen verwandte Gewalt und Autorität geübt haben und thatsächlich Bischof gewesen seyn; allein diese seine bischöfliche Stellung hatte sich ganz aus der Natur der Verhältnisse her-

ausgebildet, und haftete rein an seiner Person. Sein Nachfolger Symeon erscheint zwar wirklich als Bischof; allein die Wirksamkeit dieses Mannes fällt in eine Zeit, in welcher das Vorhandenseyn des Episcopats zugestanden werden muß.

Bis auf das Jahr 70 treffen wie demzufolge keine Spur eines bischöflichen Amtsverhältnisses. Die Christengemeinden hatten sich zwar als eine äußere Gemeinschaft constituirt, sie bildeten aber noch keine Kirche; denn „erst ein zur äußern Einheit organisch verbundenes Ganzes von Gemeinden ist die Kirche." In dem Maaße aber, als die Anzahl der Gemeinden zunahm und die Verbindung mit der jüdischen Theokratie sich innerlich und äußerlich auflös'te, mußte sich auch das Bewußtseyn und das Bedürfniß einer Kirche geltend machen, dies um so mehr, als ja „der Heiland selber eine solche gründen zu wollen ausdrücklich ausgesprochen hatte", und als schon im A. B. die Juden sich als die *εκκλησια του θεου* betrachteten — eine Vorstellung, welche die Christen mit weit größerm Rechte auf ihre Gemeinschaft übertragen konnten. Es ist nun vornehmlich der Apostel Paulus, der sich in dieser Beziehung thätig erwies. Er stellte sich so recht in die innerste Mitte des christlichen Bewußtseyns hinein, in das Bewußtseyn um das Verhältniß der Gläubigen zu Christus, aus welchem er sich das Bewußtseyn um ihr Verhältniß zu einander vermittelte. Dies Verhältniß der Gläubigen zu Christus war ihm aber erfahrungsmäßig ein realer Lebenszusammenhang; Christus das bestimmende und beseelende Princip, die Gläubigen die Organe seiner Wirksamkeit und seiner erlösenden Lebensfunctionen. Sie Alle stehen wesentlich im gleichen Verhältniß zu ihm als seine Organe, und damit auch Alle untereinander; sie bilden „einen einheitlichen Organismus von Organen des Erlösers", einen Organismus, der, statt durch die individuellen Differenzen gestört zu werden, durch dieselben vielmehr in seiner Fülle und Schönheit geoffenbart wird; sie sind das *σωμα του Χριστου* und das *οικος του θεου*. So bildete sich, wie Möhler

treffend bemerkt, die Vorstellung, „daß in einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft das Menschgewordenseyn des göttlichen Logos sich erhält und seine Menschwerdung sich stetig fortsetzt, und nur in ihr." Hiermit war aber auch die Nothwendigkeit einer äußern Gemeinschaft zur Bestätigung der innern Lebensgemeinschaft von selbst gesetzt und „der Apostel mußte sich durch die concreten Verhältnisse der Zeit genöthigt sehen, die postulirte äußere Gemeinschaft als eine besondere, ausschließlich religiöse zu denken, als eine Gemeinschaft, in der die Unterschiede der natürlichen Eigenthümlichkeit und Begabung als solche gar keine Bedeutung haben ... — mit Einem Wort als Kirche." So sind ihm denn σωμα Χριστου und εκκλησια völlig identisch, die abstracte Vorstellung ist in den concreten Begriff übergegangen. Uebrigens denkt er sich die Kirche keineswegs als eine schon unmittelbar vollkommene, sondern als eine erst im Werden begriffene, die in ihrer äußern Gemeinschaft auch solche befassen könne, die gar nicht wirklich von dem Erlöser beseelt, seinem Leibe gar nicht wirklich eingegliedert sind. Er ist sich demnach schon deutlich der Incongruenz der empirisch gegebenen concreten Kirche mit der Idee der Kirche bewußt und scheidet der Sache nach schon zwischen der idealen und empirischen Kirche; darum ist ihm aber doch die letztere schlechterdings die wahre Kirche und mit dem Leibe Christi identisch, er muthet ihr deshalb auch zu, die unchristlichen Elemente auszuscheiden, und die Discrepanz anerkennend, betrachtet er sie als eine mit „immanenter Nothwenigkeit stetig im Verschwinden begriffene."

So hatte denn die Christenheit durch den Paulus eine eigenthümlich christliche und bestimmte Vorstellung von der Kirche gewonnen; damit war aber nicht auch schon ihre Existenz gegeben, sondern erst das bewußtvolle Streben nach der Verwirklichung jener Vorstellung angeregt. Der erste Schritt zu dieser Verwirklichung war die Stiftung einzelner Gemeinden; der zweite das durch mehrere Umstände dringend nahe gelegte Bemühen, diese Gemeinden mit einander in

eben in dem vollendeten Cultus den Triumph seiner eigenen Vollendung feiert.

Es hat sich also herausgestellt, daß der vollendete Staat das menschliche Leben in seiner Totalität umschließt und für die Kirche neben ihm kein Raum mehr übrig bleibt. Zur Herbeiführung dieses Zustandes ist die Kirche freilich ein nothwendiger geschichtlicher Factor, der aber in dem Maaße in den Hintergrund treten muß, als jener Zustand seiner Vollendung nahe kömmt. Daher begreifen sich auch die unwidersprechlichen Erfahrungssätze in ihrer Nothwendigkeit, ein Mal, daß die Kirche ihren Begriff nicht anders festzuhalten vermag, als in der Entgegensetzung gegen den Staat, und sodann, daß sie es auf keinem andern Wege versuchen kann, sich zu verwirklichen, als im Kampfe mit dem Staat.

In dem Seitherigen wurde von dem allgemein menschlichen Leben der Ausgang genommen und gezeigt, daß die demselben eignende Form der vollendete Staat sey und daß neben ihm für die Kirche kein Raum mehr übrig bleibe. Das nämliche Resultat ergiebt sich auch, wenn von der andern Seite, von dem religiösen Leben, ausgegangen und gefragt wird: welche Form die demselben entsprechende sey, ob der Staat oder die Kirche. Auch hier muß gesagt werden, daß das religiöse Leben seine wahre und volle und somit befriedigende Verwirklichung nicht in der Kirche, sondern allein im Staate finde. In der Kirche könnte nämlich das religiöse Leben nur rein als solches verwirklicht werden; dieser Zustand der Vollendung aber wäre gerade nicht die Vollendung des religiösen Lebens, sondern sogar ein relativ irreligiöser Zustand. Ueberhaupt ist die Kirche nur eine besondere Form des menschlichen Lebens; das religiöse oder näher das christliche Leben bedarf aber einer solchen besondern Form nicht, ja duldet sie nicht einmal, weil es wesentlich in seiner Natur liegt, das ganze menschliche Leben zu durchdringen, sich all seiner Formen zu bemächtigen, sich in allen zu realisiren — mit Einem Worte: „die Kirche ist eine viel zu enge Form

für das christliche Leben:“ — Die Kirche ist aber auch überhaupt keine an dem menschlichen Daseyn ursprüngliche Form. Dieses Moment erhält seine volle Bedeutsamkeit gerade vom eigenthümlich christlichen Standpunkte aus. Das Christenthum geht nämlich unmittelbar vom Gegensatze von Natur und Gnade aus; allein dieser Gegensatz ist ihm kein unauflösbarer, kein absoluter, vielmehr will das Christenthum diesen Gegensatz bewältigen, es will die Natur nicht vernichten, sondern sie von ihrer Verdorbenheit herstellen und durch die Gnade verwirklichen — es will das gesammte menschliche Leben nach allen ursprünglich in es gelegten Keimen realsiren.

So steht es demnach von allen Seiten fest: „die dem vollendeten christlichen Leben entsprechende Form ist nicht die Kirche, sondern schlechterdings der Staat, das vollendete Gottesreich auf Erden kann nicht als die Kirche, sondern schlechterdings nur als der Staat gedacht werden.“ Die beiden andern noch logisch möglichen Vorstellungen sind geradezu unvollziehbar, die Vorstellungen nämlich, daß der vollendete Zustand des christlichen Lebens auf einem Verschlungenseyn des Staates von der Kirche beruhe, oder daß in jenem Zustand Staat und Kirche neben einander fortbestehen.

Wenn es nun mit dem Gesagten seine volle Richtigkeit hat, wie denn? steht die Kirche durchaus in keiner wesentlichen Beziehung weder zur Religion überhaupt, noch zum Christenthum insbesondere? Keineswegs. Das Gesagte gilt nämlich nur vom Zustande der Vollendung des christlichen Lebens, aber nicht von der Entwickelung desselben zu dieser seiner Vollendung hin. Eben zu dieser Entwickelung hat die Kirche eine wesentliche Beziehung; schon die Entstehung der Kirche selber bildet einen entscheidenden Wendepunkt in dieser Entwickelung, was schon daraus hervorgeht, daß nur das Christenthum als die absolute Religion eine Kirche haben kann. So gewiß das Christenthum die absolute Religion ist, so gewiß mußte es die Idee der Kirche erzeugen, die Idee der Kirche mußte mit dem geschichtlichen Eintritt der absoluten Religion

vermittelt durch die Gemeinschaft mit dem Bischof; die Verwaltung des Gottesdienstes ist von der Autorität des Bischofs abhängig, bei ihm ist die wahre Lehre zu suchen; er ist unmittelbarer Repräsentant, Bevollmächtigter und Organ Christi — Christus hat sich in ihm, so zu sagen, vervielfältigt; „er wird dargestellt als Apostel, der Episcopat wesentlich als ein Apostolat, die wesentliche Fortsetzung des Apostolats." Die gleiche Bestimmung treffen wir sogar bei häretischen Partheien den Bischöfen angewiesen. Ueberhaupt ist es die herrschende Vorstellung der alten Kirche, den Episcopat als die Fortsetzung des Apostolats zu betrachten, und zu behaupten, „daß die echte Lehre wesentlich bei den Bischöfen zu finden, und sie im Besitz der Schlüsselgewalt seyen." Dies ist aber so zu verstehen: die Apostel als unmittelbare Schüler des Herrn erfreuten sich hiemit einer „in ihrer Art eigenthümlichen Erleuchtung, es kam ihnen daher in Absicht, auf die christliche Lehre eine normative Autorität zu." Zugleich hatten sie aber auch „eine entscheidende Autorität in Beziehung auf die Organisation und Leitung der äußeren christlichen Gemeinschaft, — die Schlüsselgewalt." Die erstere Prärogative ist natürlich etwas persönliches, „unablöslich an die Personen der Apostel gebunden," es kann sich daher nur die zweite, die Schlüsselgewalt auf die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel fortgepflanzt haben. Eben um diese apostolische Machtvollkommenheit fortzupflanzen, mußte ein neues Amt gestiftet werden, das Amt der Bischöfe, und zwar lag es in der Natur der Sache, daß man sich nicht gerade an die Zwölfzahl band, sondern jeder Gemeinde einen Bischof gab. „Der Episcopat sollte wohl ein bisheriges Surrogat ersetzen, aber sicher nicht selbst wieder lediglich in der Eigenschaft eines Surrogats," es sollte durch seine Stiftung „nicht wieder blos ein Analogon einer christlichen Kirche, sondern ein Zustand wirklicher kirchlicher Einheit, eine wirkliche Kirche selbst zustande gebracht werden." So dürfen wir es denn als erwiesen betrachten, „daß die christliche Kirche, im eigentlichen Sinne des

Wortes, in der nächsten Zeit nach dem Jahre 70 von den damals noch lebenden unter den Aposteln gegründet wurde, und zwar mittelst der Institution des Episcopats." Hiermit stimmt freilich die „unter den deutschen Protestanten gangbare Vorstellung" nicht zusammen, allein es ist dieselbe auch „wirklich unhaltbar." S. 311—551.

III. Buch: Die Entwickelung des Begriffs der Kirche und ihrer Verfassung laufen zwar parallel, gleichwohl können sie in der Darstellung von einander getrennt, und das erste Moment, die Entwickelung des Begriffes zuerst behandelt werden. Die Begriffe der „Heiligkeit und Apostolicität" sind schon in der Grundvorstellung von der Kirche gesetzt, und eben darum auch die „Allgemeinheit, Einheit, Complexität," welche zusammen den Begriff der „Katholicität" ausmachen. Die Entwickelung dieses Begriffes besteht nun nicht in der Entfaltung eigentlich neuer Momente, sondern nur in der nähern Bestimmung und Anwendung der bereits erkannten auf die empirische Kirche, ob und inwiefern sie dem Begriffe conform sey und denselben wesentlich realisire. Es konnte aber nicht in die Länge gehen, so mußte sich die Incongruenz beiden, oder vielmehr das Bewußtseyn um dieselbe einstellen. Bestimmte Antworten auf die diesfallsigen Fragen wurden namentlich durch geschichtliche Veranlassungen nothwendig gemacht. Es theilt sich aber „der Verlauf der Entwickelung des Begriffs der Kirche innerhalb seines ersten Stadiums bestimmt in zwei Epochen, in denen die Gestalt dieses Begriffes eine characteristisch verschiedene ist. Das Aufgehen eines klaren Bewußtseyns um die Incongruenz der empirischen katholischen Kirche mit dem Begriff der christlichen Kirche an sich scheidet Beide von einander. Den Wendepunkt, von welchem an die zweite sich datirt, bildet Cyprian."

Die erste dieser Epochen zeichnet sich aus durch eine abstracte Unbestimmtheit, durch schwankende in einander fließende Vorstellungen von der Kirche, durch eine gewisse Wankelmüthigkeit bei sonst klaren und geübten Denkern, „die ihre

Erklärung nur in dem Umstand findet, daß ihre Gedanken über diesen Gegenstand auf dem Boden einer Täuschung über ihr Object gewachsen sind." Ob nun gleich die schon genannten Prädicate der Kirche den vorcyprianischen Vätern vollkommen geläufig sind, und sie ohne Bedenken der empirischen katholischen Kirche die Allgemeinheit, Ausschließlichkeit, Einheit, Heiligkeit und Apostolicität vindiciren: „so dringt sich doch Einigen von ihnen schon das Bewußtseyn um die Incongruenz zwischen dem Begriff und der empirischen Wirklichkeit auf, wenn auch erst in leisen Anfängen." Der Verfall der Sittlichkeit unter den Christen unmittelbar vor der Dezianischen Verfolgung mußte Bedenklichkeiten in Betreff der Heiligkeit der empirischen Kirche anregen; daher die beiden Auswege, die Heiligkeit nur der Kirche an sich, nicht der Werdenden, zu vindiciren, das Unheilige an der empirischen Kirche als ihr nicht wesentlich angehörig zu bezeichnen, daher die strenge Handhabung der Kirchenzucht — Montanismus, Novatianismus. Hiermit mußte aber auch der Glaube an die Ausschließlichkeit der empirischen Kirche wankend werden, besonders seitdem sich Häresien erhoben, von denen man gerade nicht sagen konnte, daß sie das christliche Bewußtseyn aufgegeben, sich außer den Bereich desselben gestellt haben, die also blos Schismen bildeten. Gleichwohl sprach Cyprian bestimmt den Satz aus: „das Getrenntseyn von der empirischen katholischen Kirche ist schon als solches ein Getrenntseyn von der christlichen Gemeinschaft überhaupt, und somit auch von dem allein durch sie zu vermittelnden Heil der Erlösung und von Christo selbst, . . und nur die Katholiken haben eine Kirche." Als das Princip der Einheit dieser ausschließlichen katholischen Kirche bezeichnet er den Episcopat „in dessen solidarischer Einheit," und „den römischen Episcopat als den Einheitspunkt der Bischöfe und des Episcopats selbst." Nach Cyprian kann der des heiligen Geistes nicht theilhaftig werden, der nicht mit dem katholischen Bischof in Verbindung steht; die ununterbrochene Succession der Bischöfe

ist ihm das specifische Organ, durch welches der heilige Geist sich in der Kirche fortpflanzt und mittelst der Taufe und der Confirmation auf die Kirchenglieder übergeht; daher behauptet er eine Ungültigkeit der Ketzertaufe.

Indem die nachherige Kirche die Ketzertaufe für gültig erklärte, mußte sie auch auf ihre Ausschließlichkeit Verzicht leisten, trotz der hintennach namentlich von Augustin hervorgehobenen Limitation: jede rechtskräftig ertheilte Taufe sey zwar gültig, wenn sich aber der Getaufte nicht zur Kirche wende, so ziehe ihm die empfangene Taufe nur noch ein schärferes Gericht zu. Während ferner Optatus von Mileve die Heiligkeit der empirischen Kirche darein setzt, „daß in ihr die reale Möglichkeit der wahrhaften Heiligung der gesammten Menschheit gegeben sey:“ hebt Augustin die frühere Vorstellung mehr hervor, daß die Bösen nur scheinbar in der Kirche seyen und unterscheidet zwei Zustände der Kirche. — Das Moment der Allgemeinheit endlich wurde in die allgemeine Ausbreitung innerhalb des römischen Reiches und in das Anerkanntseyn vom Staate gesetzt. Aber eben jetzt, als der Begriff der Kirche nach all seinen Theilen sich kaum vollendet hatte, traten die ersten Symptome eines Zerwürfnisses des christlichen Bewußtseyns mit demselben ein, und die Vorstellung von einer „unsichtbaren Kirche“ fand schon an einzelnen Männern, wie Tichonius und Jovinian ihre Vertreter. S. 555 — 711.

Wir haben in dem Seitherigen das Werk des Hrn. Rothe auf eine Weise gewähren lassen, daß es jedem Leser sogleich in die Augen springen müßte, wenn wir uns beikommen lassen wollten, seine Behauptungen abgerissen und einseitig aufzugreifen und falsche Consequenzen und unberechtigte Anschuldigungen aus denselben zu ziehen. Ohne Anstand sprechen wir es aus: das vorliegende Werk gehört zu den wichtigsten Erscheinungen der neuern theologischen Literatur und darf sich mit Recht „ein protestantisches Seitenstück“ zu Möhlers, „Einheit in der Kirche“ nennen; durchweg begegnen wir einer seltenen

Tiefe und Kernhaftigkeit des Gedankens, einem besonnenen allseitigen Erwägen des Gegenstandes, einem geregelten stufenmäßigen Vorschreiten, einem ruhigen Tone bei Beurtheilung und Würdigung fremder Leistungen, einem umsichtigen Verwenden der einschlägigen katholischen nnd protestantischen Literatur, einer seltenen dialectischen Gewandtheit bei Erörterung schwieriger Punkte. Allein all dieses kann uns nicht vermögen, dem Rothe'schen Buche im Allgemeinen beizupflichten; wir haben es uns vielmehr zur Aufgabe gemacht, in dem Folgenden die wichtigsten Punkte hervorzuheben, in denen wir uns unterschieden gegen dasselbe erklären müssen.

Vor Allem springt in die Augen, daß die vorliegende Schrift zu jenen gehöre, welche eine sogenannte Voraussetzungslosigkeit an der Stirne tragen, von denen es sich aber hintennach herausstellt, daß sie sich lediglich auf Voraussetzungen stützen und sich in einem fehlerhaften Cirkel bewegen. Wie Strauß in seinem so sich nennenden „Leben Jesu" zur Voraussetzung hat, die evangelische Geschichte sey eigentlich ein Mythus, und diese Voraussetzung in alle einzelnen Partheieen der Evangelien hineinzwängt: so setzt Hr. Rothe voraus, die dem vollendeten christlichen Leben eignende Form sey nicht die Kirche, sondern schlechterdings der Staat, und nach dieser Voraussetzung muß sich die Entwickelung des Begriffs und die Verfassung der Kirche in ihrem ersten Stadium fügen. Es geht ihm in dieser Hinsicht, wie gewissen Geschichtsmachern, die ein „sine ira et studio" an die Spitze stellen und dann ihre vorgefaßte Meinung durch die Geschichte bestätigen lassen. Bei Einer Voraussetzung bleibt es aber in der Regel nicht stehen; um dieselbe plausibel zu machen, müssen immer mehrere zu Hülfe gerufen werden. So braucht auch Hr. Rothe zu seiner Hauptvoraussetzung mehrere untergeordnete. Man muß ihm, will man in seinen Sinn eingehen, sogleich einräumen: 1) daß seine Ansicht vom Staate die richtige sey; 2) daß die Kirche eine ausschließlich religiöse Gesellschaft sey und mit der sittlichen Seite der menschlichen Natur sich nicht zu

befassen habe; 3) daß am Ziele der geschichtlichen Entwickelung unseres Geschlechtes noch eine weitere Periode des irdischen Daseyns der Menschheit — die Periode der ausschließlichen Staatsherrschaft eintreten werde; 4) daß Christus eine Kirche gewollt und auch nicht gewollt habe; 5) daß der Episcopat eine neue Einrichtung und doch die Fortsetzung einer alten Einrichtung — des Apostolates sey; 6) daß die Bischöfe nur die Disciplinargewalt, aber nicht auch die normative Autorität in Absicht auf die Lehre überkommen haben; 7) daß zum Begriff der Kirche eine Vielheit von Gemeinden erfordert werde u. s. w. Alle diese Succursalvoraussetzungen sollen im Verlaufe unserer Entgegnung ihre Berücksichtigung erhalten, ohne daß wir es jedoch für nothwendig erachteten, sie in der hier eingehaltenen Reihenfolge abzuhandeln.

Stellen wie uns zunächst auf den confessionellen, d. h. den katholischen Standpunkt, so läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß die Schrift des Hrn. Dr Rothe in mancher Beziehung sich der katholisch-kirchlichen Anschauungsweise wo nicht entschieden, doch in einem sehr hohen Grade anschließt. Was über die Nothwendigkeit einer sichtbaren Kirche gesagt wird, haben wir eben so wahr als treffend gefunden. Nicht minder findet sich hier die Entstehung des Episcopats weit sachgemäßer construirt, als man es sonst protestantischer Seits zu thun pflegt, nichts davon zu sagen, daß Hr. Rothe denselben wenigstens eine apostolische Veranstaltung seyn läßt, während man sonst alle mögliche Erfindungsgabe aufzubieten pflegt, um ihn im zweiten oder dritten oder gar in einem noch spätern Jahrhundert auf eine unehrenhafte Weise in der Kirche zum Vorschein kommen zu lassen. Ja selbst nicht einmal der Grundgedanke dieses Buches scheint die katholische Kirche zu gefährden, sofern der Zeitpunkt des Ueberflüssigwerdens der Kirche an „das Ziel der geschichtlichen Entwickelung unseres Geschlechtes" gesetzt wird. Die Kirche, d. i. die streitende, die auf Erden bestehende Kirche, hat unseres Wissens

nie darauf Anspruch gemacht, eine längere Existenz zu haben, als bis die ihr gesetzte Aufgabe, die frohe Botschaft vom Reiche Gottes aller Creatur zu verkünden und sie der Erlösung theilhaftig zu machen, erreicht ist; sie existirt unsern Erwartungen zufolge nur εως συντελειας του αιωνος Matth. 28, 20. Mit dieser συντελεια aber hört überhaupt die irdische Weltordnung auf, und es wird sofort auch für den Staat in dem Momente, in welchem er ein völlig christlicher und die Kirche neben sich aufhebender ist, „kein Raum mehr seyn," d. h. Staat und Kirche werden durch die verheißene Krisis aufgehoben und in die jenseitige Weltordnung aufgenommen werden. Zwar sagt der Hr. Verfasser S. 7, „daß es eine christliche Vorstellung sey, die Vollendung des Reiches Gottes werde bestimmt auf dieser Erde eintreten, in dem Diesseits, nicht etwa in einem übersinnlichen Jenseits, das für unser Denken eine völlig leere und unausfüllbare Abstraction sey, und eben dieses Moment sey der substantielle Weisheitsgehalt des Chiliasmus, den alle die Ausschweifungen einer rohen Einbildungskraft, die sich an denselben angesetzt haben, nicht verdächtigen dürfen;" allein wenn diese Behauptung so weit ausgedehnt werden will, daß „am Ziele der geschichtlichen Entwickelung unseres Geschlechtes" in dem Diesseits noch eine weitere Periode zu erwarten sey, die Periode des christlichen Staatslebens, welches das kirchliche Leben als ein aufgehobenes in sich schlösse: so müssen wir geradezu sagen, daß diese Behauptung wohl mit dem Systeme Hegels, aber nicht mit der Lehre des Christenthums zusammenstimmen möge. Der christlichen Eschatologie zufolge wird der Erlöser, „wenn er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat," wenn die Welt vollkommen christianisirt ist, wiederkommen, den letzten Feind, der zu zernichten ist, den Tod, überwinden, die Verstorbenen aus den Gräbern rufen und sie Alle vor seinen Richterstuhl stellen, und dann wird er „wann er jede Herrschaft, Macht und Gewalt (wohl auch die des Staates) vernichtet haben wird, und ihm alles wird unterworfen seyn, sich selber dem unter-

werfen, der ihm Alles unterworfen hat, auf daß Gott Alles in Allem sey." Diese Lehre schließt so sehr die Vorstellung von einer weitern Fortdauer des vollendeten Staates in dem Diesseits aus, daß im Gegentheile statt des fraglichen Eintrittes des vollendeten Staates „ein neuer Himmel und eine neue Erde" verheißen und gesagt wird, der erste Himmel und die erste Erde werden vergangen und das Meer nicht mehr seyn, die Guten und Gläubigen werden dann ihren Lohn und die Ungläubigen und Verruchten im brennenden Schwefelfeuersee ihre Strafe, ihren zweiten Tod empfangen. Vergl. I. Cor. 15. und Offenbrg. Joh. 21.

Obwohl nun aber vom katholischen Standpunkte aus, die Lehre von den letzten Dingen festgehalten, gegen die in diesem Buche geltend gemachten Ansichten weit weniger Einsprachen eingelegt werden müssen, als selbst vom Standpunkte der protestantischen Kirche aus, so scheint doch Hr. Rothe geradezu die gegentheilige Ueberzeugung zu hegen. Es heißt nämlich Seite IX der Vorrede: „vielleicht ist diese Aeußerung (der großen Vorliebe für Möhlers „Einheit in der Kirche") nicht das Einzige, was mir die Anklage des Katholisirens zuziehen dürfte. Durch solches Gerede werde ich mich nicht einschüchtern lassen. Es giebt keine kräftigere Apologie des Protestantismus, als eben die Anerkennung, ja die ausdrückliche Behauptung, daß in der Vergangenheit der Katholicismus, seinem Wesen nach, volle geschichtliche Realität und Berechtigung, daß er in ihr tiefe innere Wahrheit, hohe sittliche Herrlichkeit und Gewalt gehabt hat." S. 86 wird dann die Periode der Reformation als der Hauptwendepunkt in der Geschichte der christlichen Menschheit bezeichnet, von welchem aus eine fortschreitende Approximation zu dem Zeitpunkte einer totalen Zerstörung der Kirche als der Form des christlichen Lebens sich nicht verkennen lasse. Daß wir es unverholen sagen: der Hr. Verfasser will und kann die Reformation, resp. das Verlassen der katholischen Kirchengemeinschaft, vorzugsweise nur damit rechtfertigen, daß er der Ueberzeugung zugethan ist,

die Kirche sey überhaupt nicht die dem vollendeten christlichen Leben entsprechende Form, und müsse sonach in dem Maaße verlassen werden, als das Leben selber christlicher werde. Allein so gut dies auch beim ersten Vernehmen klingen mag, so wenig scheint es stichhaltig zu seyn. Es lautet schon an und für sich etwas absonderlich, zu behaupten, der Katholizismus habe in der Vergangenheit, d. h. vor der Reformation hohe sittliche Herrlichkeit und Gewalt gehabt, und dennoch den Abfall von ihm vertheidigen zu wollen, ohne daß nachgewiesen wird, ob und wie dem Katholicismus seine „tiefe innere Wahrheit und hohe sittliche Herrlichkeit" abhanden gekommen seyen, ohnehin, da ja Luther selbst die in der von ihm gestifteten Gemeinde herrschende Sittlichkeit und Religiösität weit tiefer stellt, als die, welche vorher im Katholicismus angetroffen wurde, so daß sich gerade vom Standpunkt der Sittlichkeit aus vor dem Reformator selbst der Abfall von der Kirche am wenigsten gerechtfertigt hat [1]). So lange dann ferner der Satz feststeht, daß zwar der vollendete Staat die dem vollendeten christlichen Leben angemessene Form sey, daß aber das Bestehen der Kirche, gleichviel ob sie ihrem Culminationspunkte erst entgegen eile oder denselben bereits überschritten habe, für die Realisirung der Erlösung ein nothwendiges Bedürfniß bilde, so lange scheint ein Verlassen der Kirche nicht gerechtfertigt werden zu können; diese Rechtfertigung wäre überhaupt erst dann eine solide, wenn, den Grundgedanken des Verfassers zugegeben, nachgewiesen wäre, daß erstlich die Erlösung realisirt und zweitens der Staat vollendet oder vollkommen entsäcularisirt sey. Wer wird sich aber getrauen, diese Nachweisung mit solcher Evidenz dereinst der Welt vorzulegen, daß man mit gutem Gewissen den Nothbau der Kirche seinem völligen Ruin überantworten darf?

Hiermit sind wir bei einem Punkte angelangt, den wir,

---

[1]) Vergl. Luthers Haus-Postill, zweite Predigt des ersten Sonntags im Advent.

auf dem positiv christlichen Standpunkte stehend, mit vollem Rechte gegen Hrn. Rothe geltend machen dürfen. Was berechtigte die Christen, den Mosaismus zu verlassen, und eine neue selbstständige Form des religiösen Lebens zu wählen? Wir antworten: eine positive Offenbarung Gottes. So lange diese nicht gegeben war, so lange konnte das Verlassen der jüdisch-theokratischen Gemeinschaft nur als ein Abfall bezeichnet werden. Daher war es durchaus nothwendig, daß Christus, der beglaubigte Gottesgesandte, erklärte, er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zur Vollendung zu bringen, Matth. 5, 17; daß er selber die Form der neuen religiösen Gemeinschaft bezeichnete, Matth. 16, 18; daß er ausdrücklich versicherte, die neue religiöse Gemeinschaft sey nicht bestimmt, nur Ein Volk, sondern alle Völker zu umschließen, Joh. 10, 16. Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. Noch mehr, obschon die Apostel dieses wußten und davon überzeugt waren, so hielt es dennoch sehr schwer, bis sie die Heiden für ebenso berechtigt, als die Juden, ansahen, der christlichen Gemeinde einverleibt zu werden: bei Petrus bedurfte es einer besondern Offenbarung, bis er sich dazu verstand, sich zum heidnischen Hauptmanne Cornelius zu verfügen, Apg. 10, 34 und 35, und eben diese Offenbarung war es auch, auf die er sich berief, um seine Handlungsweise vor den Judenchristen zu rechtfertigen, Apg. 11, 5 und ff., namentlich hob er hervor, daß auch auf sie der heil. Geist herabgekommen sey, wie auf die Judenchristen, V. 15; und auch später, als es bereits über alle Einrede erhaben war, der Bund der Gnade sey an die Stelle des Gesetzes getreten, wurde, unserm Hrn. Verfasser zufolge, der Zusammenhang mit der jüdisch-theokratischen Gemeinschaft erst dann vollends aufgegeben, „nachdem der Fluch Gottes dieselbe getroffen hatte und es ein Frevel gewesen wäre, sich noch länger mit ihr zu befassen" S. 343, nachdem die heilige Stadt und der Tempel zerstört war. Die Anwendung von dem Gesagten auf unsern Gegenstand ergiebt sich von selbst. Hat Christus, wie der Hr. Verfasser zugesteht, eine

Kirche gewollt, so ist jeder Gläubige so lange gehalten, in der Gemeinschaft der Kirche zu verharren, als er nicht durch eine positive Offenbarung Gotten unterrichtet wird: nun sey der Zeitpunkt eingetreten, wo die dem vollendeten christlichen Leben ungenügende Form wie ein altes durchlöchertes Gewand abgestreift und die neue einzig genügende Form in ihrer ausschließlichen Alleinherrschaft anerkannt werden dürfe und müsse. Man sage nicht, die Berechtigung, ja die Verpflichtung, die Kirche aufzugeben und „dahinfallen" zu lassen, werde sich durch den Verlauf der Geschichte so eclatant herausstellen, daß weder „eine fromme Scheu," noch eine Verwechselung des Kirchenthums mit dem Christenthum die Geister vermögen werde, sich weiterhin Zwang anzuthun und den veralteten Nothbau der Kirche noch ferner aufrecht zu erhalten. Ein solches, alle Zweifel und Bedenklichkeiten niederschlagendes Resultat kann der natürliche Verlauf der Geschichte nie herbeiführen; um mit Beruhigung eine göttliche Institution aufgeben zu können, will das gläubige Gemüth von Gott selber ermächtiget seyn. Nur unter der Voraussetzung, daß der Hr. Verfasser mit uns zugestehe, ein Verlassen der von Christus gewollten Kirche könne lediglich durch positiv göttliche Ermächtigungen motivirt werden, haben seine Verwahrungen gegen etwaige Mißverständnisse und Mißdeutungen einen Sinn, widrigenfalls müssen sie völlig gehaltlos erscheinen und dem Verdachte Raum geben, Hr. Rothe habe vor der Hand noch nicht mit seiner ganzen vollen Ueberzeugung herausrücken wollen, um den Schwachen kein Aergerniß zu geben; denn wenn die Form der Kirche überhaupt ein Nothbehelf ist, welcher seiner Zeit wegfallen muß, und diese Zeit nicht durch eine göttliche über alle Einrede erhabene Dazwischenkunft bemerklich gemacht werden muß, so ist es die Pflicht eines jeden Christen, an dem völligen Ausbau des Staates zu arbeiten und damit Hand in Hand auf eine Vernichtung der Kirche loszugehen.

Versuchen wir es, das seither Beigebrachte für einen Augenblick zu suspendiren, und von einem andern Gesichtspunkte

aus die in Rede stehende Ansicht zu beleuchten. Es ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß Hr. Rothe den Begriff des Staates auf eine Weise bestimmt, wie dies nur vom christlichen Standpunkte aus möglich ist, und wie er auch nur durch den Einfluß des Christenthums realisirt werden mag. Von diesem Staate nun wird behauptet, daß er, weil das ganze menschliche Leben erfassend und umschließend, auch die einzig entsprechende Form für das eigenthümlich christliche Leben sey. Wie aber, wenn die ganze dießfallsige Argumentation wesentlich auf einer falschen Vorstellung von der Kirche beruhte? Gehen wir zunächst vom religiösen Leben aus, und stellen die Frage: ist es, wie Hr. Rothe versichert, die Aufgabe der Kirche, das religiöse Leben allein in seiner Einseitigkeit und darum Abstractheit und Unwahrheit zu entwickeln und zu pflegen? Diese Frage müssen wir mit Entschiedenheit verneinen. Allerdings mußte sich die Kirche bei ihrem ersten Eintreten in die Erscheinung dem *κοσμος* opponirend entgegenstellen; aber diese Opposition galt nicht dem sittlichen Leben überhaupt, sondern lediglich der Verdorbenheit des sittlichen Lebens, weßhalb der *κοσμος* als ein durch die Sünde inficirter dieselbe feindselige Stellung gegen die Kirche einnahm, wie diese gegen ihn. Darum ist es durchaus von gar keinem Gewicht, wenn Rothe hervorhebt, die Kirche vermöge ihren Begriff nicht anders festzuhalten, als in der Entgegensetzung gegen den Staat, und könne es auf keinem andern Wege versuchen, sich zu verwirklichen, als im Kampfe mit dem Staat. Die Opposition der Kirche gegen den *κοσμος*, ihr Kampf mit dem Staate, mußte und muß in dem Maaße verschwinden, als sich der *κοσμος* entsündigen, als sich der Staat christianisiren, oder als sich die natürlichen Bestimmtheiten des menschlichen Lebens durch das religiöse Moment durchdringen und damit eigentlichst realisiren ließen und lassen. Das eigenthümliche Gebiet der Kirche ist so wenig ausschließlich das Religiöse, als dieses vielmehr schon an und für sich (nicht erst, wenn seine Realisirung durch Stiftung der Kirche

versucht wird) die Bestimmung und Kraft in sich trägt, den ganzen Menschen und alle seine Beziehungen zu durchdringen und zu heiligen. Ebenso räumen wir auch dem Verfasser ein, daß dem Staate auch nicht ausschließlich das Gebiet des Sittlichen in seiner Abstractheit und Losgerissenheit vom Röligiösen zukomme, sondern daß es in seiner Aufgabe liege, die ihm vorzugsweise zustehende Pflege des Sittlichen dem Einflusse des Religiösen nicht zu entziehen, das Sittliche vielmehr durch die Wirksamkeit der Kirche wahrhaft realisiren zu lassen. In dem Grade, als der Staat und die Kirche diese ihre gegenseitige Beziehung zu einander verkennen, und als der Eine oder die Andere das Gebiet und die Wirksamkeit des Andern usurpirt, muß sich die von dem Verfasser blos der Kirche zugemuthete Opposition herausstellen; in dem Grade hingegen, als sich Beide in ihren eigenthümlichen Aufgaben gewähren lassen, muß sich nicht blos äußerlich, sondern in Wahrheit die concordia sacerdotii et imperii erzielen, und beide Formen, die des Staates und der Kirche, werden sich eben dadurch in ihrem Vollendetseyn darstellen, daß Eine an der Andern ihre Ganzheit hat, und jede hinwiederum in sich selber als vollkommen organisches Ganze darstehet, Eines dem Andern dienend und Eines des Andern Dienstes begehrend und sich erfreuend. Dann aber, wenn diese beiderseitige Aufgabe erreicht, wenn die Kirche alle Bestimmtheiten des Staatslebens durchdrungen und zu sich erhoben hat, dann tritt nach der Lehre des Christenthums das Gericht ein. Aber auch gesetzt, nicht zugestanden, das Gericht träte sofort nicht ein, sondern es verwirklichte sich das tausendjährige Reich „nach seinem substantiellen Weisheitsgehalt", so würde es sich doch wieder ernstlich fragen: ob das Verschwinden und keinen Raum mehr Haben an der Kirche oder an dem Staat wäre. Der Hr. Verfasser hat die weitere Existenz der Kirche abgesprochen und dem Staate ausschließlich vindicirt; allein weder seine negativen noch positiven Gründe sind so gewichtig, daß sie sich nicht entkräften und nöthigenfalls auch zur Erhärtung des Gegentheiles verwenden ließen.

Es lohnt sich wohl der Mühe, auf einige derselben näher einzugehen.

Die Kirche, heißt es, sey überhaupt keine dem menschlichen Daseyn ursprüngliche, sondern eine um der Sünde willen erst hintennach nothwendig gewordene Form, die daher mit der völligen Vernichtung der Sünde auch wieder verschwinden müsse. Allein für's Erste handelt es sich nicht darum, welche von beiden Formen die ursprüngliche, sondern welche die dem religiösen Leben angemessene sey. Daß es der Staat nicht war, wird von Hrn. Rothe selber zugestanden, weil er sonst nicht von der Nothwendigkeit einer Kirche sprechen und ihr *die Aufgabe* zuweisen könnte, den Staat zu christianisiren, ihm *etwas* zu geben, was sie hat und er entbehrt. Sodann wie mag auch auf die Ursprünglichkeit des Staates als der allgemeinen Form des menschlichen Lebens Gewicht gelegt werden, da dieses menschliche Leben selber als ein dem Verderbniß anheimgefallenes und zum Behufe seiner Befreiung einer andern Form bedürftiges ausdrücklich anerkannt wird? Man mag die *die* Sache ansehen, wie man will, so muß gesagt werden: diejenige Gemeinschaft, welche von Gott dazu bestimmt wurde, die Welt aus dem Verderbniß der Sünde herauszureißen, sie religiös zu machen, muß wohl die dem religiösen Leben entsprechende seyn. Endlich, wenn der (nicht absolute) Gegensatz von Natur und Gnade aufgehoben ist, wird es wohl eher an der Zeit seyn, daß die Anstalt der Gnade aufhöre, und von der Form, in welcher zunächst das natürliche Leben sich entwickelt, verschlungen werde, als daß die durch die Gnade das sittliche Leben in seiner Wahrheit verwirklichende Anstalt sofort keine weitere Form mehr neben sich habe?

Aber, sagt der Verfasser weiter, der Staat beruht wesentlich auf der nationalen Bestimmtheit und die Volksunterschiede sind die natürlichen Begrenzungen für die concrete Staatsgemeinschaft; für die Kirche dagegen hat die Volksgemeinschaft gar keine Bedeutung, die Nationalitäten sind ihr etwas fremdartiges und widerstrebendes. Die erste Hälfte dieses Satzes

gerne zugebend müssen wir zugleich auch behaupten, daß, je mehr der Staat sich christianisire, die nationalen Differenzen mehr und mehr in den Hintergrund treten, und daß das allen concreten Staaten Gemeinsame eben damit sich auch in jedem einzelnen Staate Geltung verschaffen und ausprägen und das Nationale nur in so weit sich werde halten können, als es nicht störend in den gesammten Lebensorganismus eingreift, sondern denselben in seiner reichen Mannigfaltigkeit sichtbar darstellt. Was sich nun an dem Staate im Verlaufe der Zeit durch den Einfluß der Kirche erst entwickeln und gestalten soll, das kündiget sich bei dieser schon zum Voraus bei ihrem ersten Eintritt in die Geschichte siegreich an. Wie vor Christus weder Vorhaut noch Beschneidung, weder Jude noch Heide, so gilt vor der Kirche weder Grieche noch Römer, weder Mongole noch Teutscher; aber daraus folgt nicht, daß sie die nationalen Verschiedenheiten nicht gewähren lasse und gewähren lassen könne, so lange dieselben nicht störend auf ihren gesammten Organismus einwirken, also nicht antichristliche auch von dem sich entsäcularisirenden Staate auszumerzende Momente darbieten. So geht denn zwar die Absicht der Kirche allerdings zunächst nur auf das allen Völkern gemeinsam Menschliche, das sie der Erlösung theilhaftig machen will; dabei aber dient ihr alle individuelle, nicht blos nationale Verschiedenheit gerade dazu, das ganze christliche Leben in allen seinen bewunderungswürdigen Abstufungen und Schönheiten als einen mannigfaltig gegliederten Leib darzustellen.

Das meiste Gewicht legt der Hr. Verfasser offenbar auf den Nachweis, daß alle wesentlichen Functionen der Kirche sich als integrirende Functionen des vollendeten Staates herausstellen. Allein es springt sogleich in die Augen, daß Lehre, Cult und Disciplin zuvor ihres eigenthümlich christlichen Characters entkleidet werden mußten, ehe von ihnen gesagt werden konnte, ihre Verwaltung werde der Kirche entzogen und dem Staate als ihm eignend überantwortet werden. So wurde denn die Disciplin mit der Erziehung identificirt, die Lehre mit der Wissenschaft, der

Cultus mit der Kunst — aber eben das ist es, was ihren christlichen Begriff durchaus nicht erschöpft. Die kirchliche Disciplin ist allerdings Erziehung, aber nicht eine solche, deren Principien nach Belieben aufgestellt und abgeändert werden können, auch keine solche, welcher man sich blos aus socialen Verbindlichkeiten unterzieht — die kirchliche Disciplin fußt auf positiven von Gott angeordneten Principien, hat göttlich autorisirte Handhaber, und die Pflicht, sich ihr zu unterwerfen, beruht auf einem göttlichen Befehle. Die christliche Lehre ist allerdings ein Gegenstand der Wissenschaft und die christliche Theologie *die* höchste Philosophie, die einzig wahre Philosophie; *was* sie aber vor jedem andern Unterricht und vor jeder andern Wissenschaft auszeichnet, besteht darin, daß ihr Inhalt von Gott geoffenbart, über jede Einrede erhaben ist, daß Gott ihre unverfälschte Fortdauer gesichert und darum Organe festgestellt hat, die sie zu verkündigen haben und denen die Unfehlbarkeit zugesagt ist. Der christliche Cult ist allerdings ein Gegenstand der Kunst, was ihn aber eigenthümlich characterisirt, besteht darin, daß sich durch ihn die göttliche Gnade vermittelt, die Erlösung für und für verwirklichet und daß er darum von eigenen göttlich autorisirten Organen verwaltet wird. So lange daher nicht nachgewiesen werden kann, göttliche Aufforderungen und Bevollmächtigungen wie folgende: „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du auf Erden binden wirst" ... Matth. 16, 19, „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe" Joh. 21, 15 und ff., „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie" ... Matth. 28, 19, „Wer euch höret, höret mich" Luk. 10, 16, „Der Geist der Wahrheit bleibt bei euch und wird in euch seyn" Joh. 14, 17, „Empfanget den heiligen Geist, welchen ihr" ... Joh. 20, 22 und 23 — seyen eigentlich nur vorübergehend für eine bestimmte Periode des Christenthums der Kirche, resp. ihren Vorstehern gesagt und werden darum nach Abfluß dieser Periode dem Staate gelten: so lange muß auch behauptet werden, die von Hrn. Rothe bezeichnete Vollendung des christ-

lichen Staates sey geradezu eine Zerstörung des Christenthums, nicht blos der Kirche — früher positive göttliche Erziehung, dereinstens menschliche, früher absolute Wahrheit, dereinstens Lehrmeinungen, früher Gnadenspendungen, dereinstens Kunstleben. Uebrigens ist noch wohl zu beachten, daß die nämliche Dialectik, welche bei unserm Verfasser Disciplin, Lehre und Cult ihres eigenthümlich christlichen Gehaltes entlediget und sodann Erziehung, Wissenschaft und Kunst auf die Spitze getrieben hat, um diese beiden Triaden im vollendeten Staate schlechthin coincidiren zu lassen, weit weniger Mühe aufzubieten brauchte, um, wenn sie es darauf ankommen lassen wollte, auch das Umgekehrte nachzuweisen, d. h. zu zeigen, daß alle wesentlichen Momente und Functionen des Staates, wenn er einmal vollkommen christianisirt ist, der Kirche als solcher anheimfielen, und neben ihr für den Staat sofort kein Raum mehr übrig bliebe, daß er, wenn er überhaupt existiren wollte, nicht mehr als solcher, sondern nur als Kirche, also gar nicht mehr existiren könnte. Man denke sich einmal die Erlösung verwirklichet, also Irrthum und Sünde aufgehoben, und frage sich dann, worin die Wirksamkeit des Staates noch bestehen werde. Es wird sich nicht leicht eine Antwort finden lassen; anders verhält es sich dagegen mit der Kirche. Wären auch alle Menschen vom Irrthume und der Sünde befreit, das Bedürfniß, von Gott belehrt zu werden, von ihm Gnade zu empfangen, mehr und mehr zur Heiligkeit heranerzogen zu werden, würde dennoch bleiben und die Existenz der Kirche nothwendig machen. Indessen brauchen wir blos an das bereits oben Gesagte zu erinnern, um den Leser wissen zu lassen, daß wir weder eine ausschließliche Periode der Kirche, noch des Staates erwarten, weil wir mit der vollständigen Entwickelung Beider zugleich auch den Eintritt der endlichen Entscheidung ansetzen, und weil dem ausdrücklichen Worte der Schrift zufolge überhaupt keine Periode eintreten wird, in welcher alle Menschen der Erlösung theilhaftig und von Sünde und Irrthum ledig sind. — Beide, Waizen und Unkraut wer-

den mit einander wachsen bis zum Tag der Erndte, an jenem Tage aber wird der Herr seine Schnitter aussenden, um Beide von einander zu sondern, und die Guten und Bösen werden geschieden werden, wie die Schafe von den Böcken, und ein Jeder wird empfangen nach seinen Werken. Den Tag und die Stunde weiß Niemand; aber „erst muß das Evangelium vom Reiche Gottes in der ganzen Welt allen Völkern verkündet werden zum Zeugniß, alsdann wird das Ende kommen," Matth. 24, 14. Dieses festhaltend behaupten wir blos, es werde in dem Grade, als sich der Staat entsäcularisire, zugleich auch der Einfluß der Kirche auf das Leben im Staate an Vielseitigkeit und Energie zunehmen, und der Staat werde sich in dem Grade diesem Einflusse erschließen, als er selber seiner Vollendung näher tritt. Und so finden wir es durchaus nicht abentheuerlich, wenn z. B. Eschenmayer in seinem System der Moralphilosophie S. 301 schreiben mochte: „der Rechtszustand unter den Nationen ist in einer beständigen Zunahme, und die naturrechtliche Grundlage wird immer mehr durch das positive Recht veredelt. Die Legalität nähert sich der Moral, der kalte, herzlose Begriff des Rechts dem Gefühl der Billigkeit, und so könnte eine Zeit kommen, wo das, was in einzelnen Menschen jetzt schon rege ist, auch in ganzen Nationen lebendig würde, nämlich, daß der rechtliche Zwang in eine freie Ueberzeugung sich verwandelte. Nach dieser Ansicht gewinnt das Weltbürgerrecht ein höheres Interesse. Im Völkerrecht, wenn es sich entwickelt, sehen wir das freundschaftliche Bestreben zur Konjunction mit andern Völkern vorherrschend werden, das Streben hingegen auf sich zurück, was dem Staatsrecht noch anklebt, seinen Eigennutz verlieren. Das Weltbürgerrecht hingegen führt noch auf eine höhere Aufgabe. In ihm wird selbst wieder eine höhere Ordnung gedacht, als der Staatenbund selbst. Welches ist die höhere Ordnung? Es kann nicht wieder ein Staat seyn. Es ist die Kirche. Wie über allem Recht und aller Politik die Moral und Reli-

gion liegt, so liegt über aller Rechtsverfassung und Staatenbund die Kirche."

Außer den seither gewürdigten Argumentationen unseres Hrn. Verfassers begegnet uns gleichsam als Schlußstein derselben noch die Behauptung, daß seine „Vorstellung von dem Verhältniß des Christenthums zur Kirche sich auch deutlich als die eigene Vorstellung des Erlösers erkennen lasse." Diese Parthie des Buches wäre lieber ganz weggeblieben; denn sie ist offenbar die schwächste nach Anlage und Durchführung. Was beweis't es auch, daß Christus nicht ausdrücklich sagte, das vollendete Reich Gottes sey unter der Form der Kirche zu denken? Hatte er doch der Kirche eine unüberwindliche Dauer zugesagt; hatte er doch eine Kirche gewollt und mußte sich nothwendig deutlicher erklären, wenn diese Kirche nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte hin bestehen sollte! Christus bezeichnet die Gemeinschaft der Erlös'ten als eine *βασιλεια του θεου, των ουρανων*; konnte er sich aber eines passendern Ausdruckes bedienen, um die Kirche in ihrer Gegensätzlichkeit zur Welt zu bezeichnen? Daß er aber unter seiner *βασιλεια* keine „politische Form der Gemeinschaft" gedacht habe, hat er hoffentlich deutlich genug dadurch erkennen lassen, daß er erklärte, sein Reich sey nicht von dieser Welt, Joh. 18, 36. Wenn es endlich Matth. 25, 32 mit Beziehung auf das letzte Gericht heißt: „vor ihm werden sich versammeln alle Völker," so spricht dies eher gegen als für die Ansicht des Hrn. Verfassers, denn einmal ist die Kirche wirklich dazu bestimmt, alle Völker in ihren Schoos aufzunehmen, es können daher füglich die Völker als die Glieder der Kirche bezeichnet werden; sodann wird Christus Gericht halten über Alle, sie mögen an der Erlösung Antheil genommen haben, oder nicht, sie mögen in die Kirche Christi aufgenommen seyn, oder nicht, was sich nur durch das *παντα τα εθνη* ausdrücken ließ.

Nachdem wir uns in dem Seitherigen über den Grundgedanken des Hrn. Verfassers ausgesprochen haben, müssen

wir uns einem Punkte zuwenden, der mit der historischen Durchführung jenes Grundgedankens im genauesten Zusammenhange steht und einen bedeutenden Theil derselben ausmacht, wir meinen die Beziehung, in welche Christus zur Entstehung der Kirche und damit auch zur Einführung des Episcopats gesetzt wird. Zuvörderst wird S. 99 zugestanden, daß der Erlöser, wenn er auch selber keine Kirche gestiftet, doch wenigstens die Entstehung derselben vorbereitet habe. Rechnen wir hiezu, daß Christus „wirklich eine Kirche gewollt," ja, „daß er eine Kirche wollen mußte" S. 90 und 92, daß er „ausdrücklich von einer von ihm zu gründenden εκκλησια spricht" S. 93, daß er den Petrus als den bezeichnet, „auf welchen er die Kirche bauen will" S. 94, daß er drei Grundbedingungen der Existenz einer Kirche wirklich normirt, nämlich, daß er die Taufe als ein „äußeres Verbindungszeichen" der zu constituirenden kirchlichen Gemeinschaft anordnet, derselben in der Einsetzung des Abendmahles eine „gottesdienstliche Grundlage verleiht," und die Apostel mit der sogenannten „Schlüsselgewalt" ausrüstet S. 98 und 99: so muß die Behauptung, „der Erlöser habe die Entstehung seiner Kirche zwar vorbereitet, aber dieselbe nicht gestiftet," in der That etwas sonderbar klingen. Man sollte glauben, wer Etwas wolle, vorbereite und die wesentlichen Bedingungen desselben setze, könne füglich auch als der Stifter und Gründer desselben bezeichnet werden, was in unserm Falle um so eher thunlich wäre, als Christus durch die Sendung des heiligen Geistes sein Werk der Kirchengründung zugleich vollendete. Dennoch ist unserm Hrn. Verfasser sehr viel daran gelegen, die Entstehung der Kirche erst nach dem Jahr 70 eintreten zu lassen, und die Apostel als die Gründer derselben zu bezeichnen, wie es scheint aus keinem andern Grunde, als um die Bedenklichkeiten weniger groß zu machen, die sich gegen seine Behauptung von einem dereinstigen Ueberflüssig- und Abolirtwerden der Kirche erheben möchten. Allein diese Bemühung ist völlig fruchtlos. Hat Christus die Entstehung

seiner Kirche gewollt und die Grundbedingungen ihrer Existenz gesetzt, und hat er überdies die zu errichtende Kirche als eine unzerstörliche bezeichnet; so ist die wirkliche Gründung derselben nicht, wie Hr. Rothe thut, aus einem Zusammenfluße von Umständen abzuleiten, und auf eine Reihe „äußerlicher und innerlicher Nöthigungen" zurückzuführen, und es kann auch von keinem dereinstigen Dahinfallenlassen der Kirche die Rede seyn, sondern es muß die diesfallsige kirchengründende, oder vielmehr die schon gegründete Kirche befestigende Wirksamkeit der Apostel als eine dem Willen und Auftrage ihres Meisters entsprechende angesehen werden.

Die fragliche Bemühung bestimmte den Hrn. Verfasser weiterhin, die Gründlichkeit seines Werkes vielfach zu beeinträchtigen. Nichts davon zu sagen, daß seine Darstellung sicher den Eindruck hervorruft, die Apostel seyen nur mit harter Mühe dazu gekommen, die von Christus gewollte Kirche wirklich zu „etabliren," sie haben sich nur durch die äußerste Noth zur Gründung derselben vermögen lassen und sich so lange als möglich mit Nothbehelfen, mit dürftigen „Surrogaten" begnügt, was ihrem Amtseifer eben nicht am besten läßt: so wird gerade derjenige Apostel, auf den der Herr seine Kirche zu gründen verheißen hatte, als bei diesem Geschäfte fast gar nicht betheiliget dargestellt, während doch mehrere bischöfliche Sitze der ältesten Kirche ihren Ursprung gerade auf den Apostel Petrus zurückbeziehen. Es wird ferner sorgfältig unterschieden zwischen der Bildung des Begriffes und der Verfassung der Kirche, und der Hr. Verfasser läßt ohne weiters den Paulinischen Begriff der Kirche schon zu Stande gebracht seyn, ehe an die Realisirung desselben gedacht wurde, während er doch später S. 555 keinen Anstand nimmt, zu bekennen, daß „beide Entwickelungsreihen parallel neben einander herlaufen," und, möchten wir hinzufügen, es in der Natur der Sache begründet ist, die Entwickelung des Lebens jener des Begriffes vorausgehen zu lassen, so wie es sich etwa auch durchgängig nachweisen läßt, daß sich die Lehrsätze der Kirche

zuerst in ihrem Culte und in den Werken ihrer Schriftsteller ausgeprägt haben, ehe an eine bestimmte dogmatische Firirung gedacht wurde. Dieses Verfahren erzeugte sogleich den dritten Mißstand, daß die Bemerkung, „es fehle nicht an Stellen des N. T., die von einer εκκλησια im compleren Sinne, als von einer bereits bestehenden reden" S. 33, nur so im Vorbeigehen angebracht, und daß einige dieser Stellen gleichsam nur gelegenheitlich in einer angefügten Note berührt wurden. Und dennoch liegt unendlich viel daran, ob die Kirche oder ihr Begriff zuerst vorhanden gewesen sey, da sich Hr. Rothe entschieden für das Letztere ausspricht. Wie nun, wenn das N. T. von einer bereits bestehenden Kirche redete, noch ehe der Apostel Paulus den Begriff der Kirche construiren konnte, würde man wohl berechtigt seyn, die Zeit der Entstehung der Kirche über das Jahr 70 hinauszurücken? Der Verfasser selber bezieht hieher die Stelle Apg. 9, 31, die von einem Zeitpunkt spricht, in welchem Paulus so eben erst bekehrt worden war, und derselbe Paulus redet in denselben *Briefen*, in denen er den Begriff der Kirche entwickelt, von *eben* dieser Kirche als einer schon vorhandenen I. Cor. 4, 17 (εν παση εκκλησιᾳ, nicht εν εκαστῃ εκκλησια. cf. 7, 17. I. Cor. 10, 32. 12, 28. 14, 12. 15, 9. Ephes. 1, 12. 3, 10. 5, 23 — 32. Hiezu vergleiche man noch: Apg. 20, 28. Phil. 3, 6. Kol. 1, 18 und 24. Wenn sich der Apostel in einigen dieser Stellen einen früheren Verfolger της εκκλησιας nennt, so kann er damit schwerlich die Christengemeinde zu Jerusalem allein im Auge gehabt haben, da sich ja seine Verfolgungen über diese hinaus erstreckten.

Unmittelbar mit dem so eben berichtigten Punkte hängt eine andere Vorstellung des Hrn. Verfassers zusammen, der zufolge der Gründung einer Kirche schlechterdings die Entstehung einzelner Christengemeinden und die Ausbildung einer christlichen Gemeindeverfassung vorausgehen muß, weshalb auch diese zuerst besprochen und von der Gründung der eigentlich so zu nennenden Kirche fast gänzlich losgerissen wird. Wir

können weder dem Einen noch dem Andern unsern Beifall geben. Warum sollte auch eine einzige Gemeinde nicht als die Kirche betrachtet werden können? Waren denn nicht die wesentlichen Bedingungen der Kirche in ihr gesetzt? Wurde man nicht durch die Taufe in sie aufgenommen? Bildete nicht die Feier des Abendmahles den gemeinsamen Gottesdienst? Waren nicht die Apostel die von Christus autorisirten Lehrer und Vorsteher derselben? War sie nicht geeignet, in ihren verschiedenen Gliederungen, Aemtern und Charismen den Leib Christi darzustellen? Wir glauben nicht, daß das Wieviel der Gemeinden, so wenig als das Numerische der Glieder, hier maaßgebend sey; aber gesetzt auch, die Gründung der Kirche sey von einer Mehrheit der Gemeinden bedingt, so brauchte sie um deswillen nicht so weit hinaus geschoben zu werden. Die Ausbildung der Gemeindeverfassung aber setzt das Vorhandenseyn der Kirche schon voraus. Nach der Darlegung des Hrn. Verfassers war diese Gemeindeverfassung überall, sowohl bei den Juden- als Heidenchristen, in Palästina eben so gut, als in Kleinasien, im Wesentlichen dieselbe. Wie ließe sich diese Erscheinung erklären, wenn nicht bereits das Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit und des innern und äußern Verbundenseyns vorhanden gewesen wäre, und wenn es keine Organe gegeben hätte, deren Vorschriften und Anordnungen hier wie dort Geltung verlangten und empfingen? Es muß daher auch die fernere Behauptung, diese Gemeindeverfassung habe einen „democratischen Character" gehabt, durch die Bemerkung eingeschränkt werden, daß die Apostel als die göttlich berechtigten Vorsteher der von ihnen gestifteten Gemeinden diese Verfassung selber regelten, Apg. 5, 2 und ff. 6, 6. I. Tim. 2, 8 und ff., die Eigenschaften der aufzustellenden Gemeindebeamten bestimmten, I. Tim. 3, 2 und ff. 5, 9 und ff., ihnen ihren Geschäftskreis zuwiesen, Apg. 6, 3. 14, 23. Jak. 5, 14, über vorkommende Mißstände die Entscheidung und weitere Anordnung sich vorbehielten, I. Cor. 5, 4 und ff. 16, 1. II. Cor. 13, 2, und ohne Bedenklichkeiten Delegaten

abschickten, um in ihrem Auftrage und in ihrem Namen die Oberaufsicht zu führen, Tit. 1, 5 und ff. In gleicher Weise giebt auch der Mangel an entgegenstehenden Nachrichten noch keine Berechtigung zu der S. 159 aufgestellten Vermuthung, daß in den ersten christlichen Gemeinden kein besonderer Priesterstand vorhanden, daß überhaupt die neutestamentlichen πρεσβυτεροι bloße Gemeindebeamten gewesen seyen Wurde, wie wir glauben, Hr. Rothe durch den Grundgedanken seines Werkes vermocht, sich in Betreff der Gründung der eigentlich so zu nennenden Kirche schwankend auszusprechen und wesentliche Momente entweder gar nicht hervorzuheben oder nur im Vorbeigehen zu berühren: so tritt dasselbe Verfahren wo möglich noch augenscheinlicher hervor, wo es sich um die Einführung des Episcopats handelt. Konnte er sich nicht dazu verstehen, den Erlöser geradezu als den Stifter der Kirche zu betrachten, und mußte er sich deshalb in die eben gerügten Mißstände verwickeln, so kann es uns nicht befremden, daß er noch weit weniger sich geneigt findet, den Episcopat für eine göttliche Institution anzusehen, den Episcopat, von dessen Einführung er die Entstehung der Kirche bedingt seyn läßt. So verhält es sich denn auch wirklich. Während er in Betreff der Kirche sich noch gerne herbei läßt, sie eine von Christus gewollte und vorbereitete zu nennen, so fällt es ihm schon weit schwerer, dieselben Ausdrücke auch hinsichtlich des Episcopats zu gebrauchen. Nur in einer Note erfahren wir, daß die Lehre von einer göttlichen Institution des Episcopats mit seiner Anschauungsweise von der blos subsidiarischen Bedeutsamkeit der Kirche nicht gut zusammenstimmen würde. S. 523 heißt es nämlich: „ist der eigentlich so zu nennende Episcopat wirklich, wie wir behaupten, eine apostolische Einrichtung,“ (aber nicht in dem Sinne, als ob die Apostel, diese Einrichtung zu treffen, von Christus beauftragt worden wären) „so dürfen wir wohl etwas entschieden Vorsehungsvolles in dem Umstande erblicken, daß wir darüber nicht evidentere und ausdrücklichere Nachrichten über-

kommen haben. Die Christenheit sollte nicht versucht werden, auf den Gedanken einer Institution des Episcopats ex jure divino zu fallen, und somit in einer temporären Maaßregel rein menschlicher Weisheit eine nothwendig bleibende und an sich göttliche Anordnung sehend, sich für alle Zeiten ein selbst gemachtes Joch aufzulegen.“ Daß die Christenheit vor der hier bezeichneten Versuchung nicht frei geblieben ist, setzen wir als bekannt voraus; daß aber auch Hr. Rothe nahe daran sey, von dieser Versuchung nicht unberührt zu bleiben, geht zu Genüge aus seinem Buche hervor. Aus vier an sich dunkeln dem Anscheine nach höchst unbedeutenden Daten weis't er mit bewunderungswürdigem kritischen Takt und mit erstaunlicher Combinationsgabe nach, daß bald nach der Zerstörung Jerusalems durch die noch lebenden Apostel die Kirche gegründet worden sey. Eines großen Theiles dieser mühsamen Untersuchung wäre er überhoben gewesen, wenn er das frühere Bestehen der Kirche hätte zugestehen und als die Organe der kirchlichen Einheit die Apostel, ihre Delegaten und die von ihnen aufgestellten Bischöfe hätte betrachten und etwa den Aposteln zu den von ihnen angeordneten Bischöfen eine ähnliche Stellung hätte vindiciren wollen, wie den nachherigen Primaten zu den Bischöfen ihrer Provinz. Eine verhältnißmäßig weit geringere Mühe würde es ihn nun auch gekostet haben, die göttliche Institution des Episcopats nachzuweisen. Zu diesem Behufe war ihm ein doppelter Weg geöffnet. Er durfte einmal nur die von ihm selbst aufgestellten Behauptungen weiter verfolgen, um auf höchst einfache Weise den Satz herauszubringen, daß die Bischöfe göttlichen Rechtes seyen. Hat nämlich Christus eine Kirche gewollt, und mußte er eine Kirche wollen, ist aber, wie S. 445 und sonst zugestanden wird, der Episcopat das einzig geeignete Mittel, eine solche zu begründen, so muß wohl Christus, der den Zweck wollte, auch das nothwendige Mittel gewollt haben. Und in der That, dies Mittel hat er ja gewollt Matth. 16, 18, und es ist ja der Episcopat in Wahrheit nichts anders, als

„die Fortsetzung des Apostolats,“ die Bischöfe sind „die Nachfolger der Apostel.“ Es durfte daher nicht der mindeste Anstand genommen werden, die *αγγελοι* der Gemeinden in der Apocalypse für wirkliche Bischöfe anzusehen, wie denn auch Diotrephes III. Joh. 9 und 10 als „wirklicher Bischof“ anerkannt wird. Der zweite Weg, die in Frage stehende göttliche Institution des Episcopates zu ermitteln, mußte sich Hrn. Rothe damit eröffnen, daß er sich unbefangen dem Eindrucke überließ, den jene Schriften auf ihn machen mußten, deren Zeugniß er als vollgültig anerkennt und nachweis't, namentlich die Schriften des heiligen Ignatius. Versuchen wir es, einzelne Stellen näher zu betrachten! Der heilige Ignatius will die Ephesier zum Gehorsame gegen Gott ermahnen cap. 3 und sagt: die Liebe drängt mich dazu, euch aufzufordern *οπως συντρεχητε τη γνωμη του θεου*. Was ist aber diese *γνωμη του θεου*? Er antwortet sogleich in seiner emphatischen Ausdrucksweise: *και γαρ Ιησους Χριστος, το αδιακριτον ημων ζην, του πατρος η γνωμη*, und knüpft damit wieder an die schon im zweiten Kapitel gemachte Bemerkung an, sie sollen auf alle Weise Jesum Christum verherrlichen, wie er sie verherrlichet habe, aber eben hiedurch ist er auch auf seine Ermahnung im ersten Kapitel, den Bischof zu lieben, zurückgekommen und fügt deshalb bei: *ως και επισκοποι, οι κατα τα περατα ορισθεντες, εν Ιησου Χριστου γνωμη εισιν. Οθεν πρεπει υμιν συντρεχειν τη του επισκοπου γνωμη, ωσπερ και ποιειτε.* Wollen wir diese Stelle paraphrasiren, so wird ihr Sinn ohne Zweifel dieser seyn: Wandelt nach dem Willen Gottes; dieser Wille Gottes ist uns aber in Jesus Christus, euerm Leben, in seiner Fülle erschienen, gehorchet daher Jesu Christo; die Bischöfe sind die Organe und Stellvertreter Christi. Darum gehorchet euerm Bischofe, denn so gehorchet ihr Christo, und so gehorchet ihr Gott. Dieses Verhältniß wird durch den wiederholten Gebrauch des Ausdruckes *γνωμη* näher auseinander gesetzt, und von Christus gesagt: er sey die *γνωμη του θεου*, die Bischöfe

seyen *εν γνωμη του Χριστου*, daher müssen die Gläubigen nach der *γνωμη του επισκοπου* wandeln. Die genauere Auseinandersetzung der Bedeutung des Episcopats wird nun im 6ten Kapitel desselben Briefes damit gegeben, daß die Bischöfe als Gesandte und Stellvertreter Gottes und Christi bezeichnet werden: *Παντα ον πεμπει οικοδεσποτης εις ιδιαν οικονομιαν, ουτως δει ημας αυτον δεχεσθαι, ως αυτον τον πεμψαντα. Τον ουν επισκοπον δηλον, οτι ως αυτον τον Κυριον δει προσβλεπειν.* Da nun Ignatius die Bischöfe wirklich als Stellvertreter und Gesandte Christi betrachtet, so kann es nicht auffallen, wenn er im 8ten Kapitel seines Briefes an die Gemeinde zu Smyrna sagt: *Παντες τῳ επισκοπῳ ακολουθειτε, ως Ιησους Χριστος τῳ πατρι .... ο αν εκεινος (επισκοπος) δοκιμασῃ, τουτο και τῳ θεῳ ευαρεστον.* Wer wollte diese Stellen lesen, ohne zugleich an mehrere Aussprüche erinnert zu werden, welche Christus an seine Apostel richtete? Man vergl. Matth. 18, 18. 10, 40. Luk. 10, 16. Joh. 13, 20. 17, 18. 20, 21 und ff. Ebenso denkt man unwillkührlich an Gal. 1, 1, wenn man im Anfang des Ignatianischen Briefes an die Philadelphier lies't: *Ον επισκοπον εγνων, ουκ αφ' εαυτου, ουδε δι' ανθρωπον, κεκτησθαι την διακονιαν την εις το κοινον ανηκουσαν, ουδε κατα κενοδοξιαν, αλλ' εν αγαπῃ θεου πατρος και κυριου Ιησου Χριστου κ. τ. λ.* Dies Alles zusammengenommen, was steht im Wege, die Behauptung auszusprechen: Nach der Ueberzeugung des Ignatius ist der Episcopat als wesentliche Fortsetzung des Apostolates göttlicher Einsetzung, und nur darum hält er sich für berechtigt, sie als Organe und Stellvertreter Christi zu bezeichnen und als die Repräsentanten der kirchlichen Einheit zu betrachten. Wären sie ihm nicht die göttlich autorisirten Vorsteher der Kirche, er hätte nie dazu kommen können, von der Gemeinschaft mit ihnen die Gemeinschaft mit der Kirche, mit Christus, mit Gott, bedingt seyn zu lassen. Es ist wahr, Ignatius bedient sich nicht der Formel: „die Bischöfe sind

göttlicher Einsetzung," aber was diese Formel in sich begreift, ist bei ihm vielfach vorhanden; er sagt auch nicht buchstäblich: „die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel," aber das Amt und die Würde der Apostel wird ihnen durchgängig vindicirt; er sagt endlich auch nicht: „Christus hat den Aposteln befohlen, ihr Amt auf Andere zu übertragen," aber wozu diese Bemerkung bei einem Manne, dem die Anstalten Christi fürdauernd und nicht blos auf die Lebzeiten der Apostel beschränkt sind! Das Einzige, was im Stande seyn möchte, unser Urtheil von der Ueberzeugung des Ignatius schwankend zu machen, ist der Umstand, daß er häufig die Bischöfe mit Christus, die Priester dagegen mit den Aposteln in Parallele setzt und den Letzteren eine ähnliche Stellung zu dem Bischofe vindicirt, wie den Aposteln zu Christus. So heißt es z. B. in seinem Briefe an die Ephesier cap. 6: *Προκαθημενου του επισκοπου εις τοπον θεου, και των πρεσβυτερων εις τοπον του συνεδριου των αποστολων κ. τ. λ.*, und im Briefe an die Smyrnäer cap. 8: *Παντες τῳ επισκοπῳ ακολουθειτε, ως Ιησους Χριστος τῳ πατρι, και πρεσβυτεροις, ως τοις αποστολοις.* Allein es ist wohl zu beachten, daß hier das Verhältniß der Apostel zu Christus dem annoch auf Erden Lebenden und in ihrer Mitte Weilenden dargestellt wird, ein Verhältniß, welches geradezu jenem der Priester zu ihrem Bischof entspricht; nach der Auffahrt des Herrn aber waren die Apostel seine Stellvertreter, und weil Ignatius die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel bezeichnet, darum mußte er sie mit Christus in Parallele setzen. Rechnen wir zu alledem noch, daß bei dem römischen Clemens in einer von unserm Verfasser selber allegirten Stelle [1]) die Behauptung nicht undeutlich ausgesprochen ist, die Apostel haben auf göttliche Belehrung hin die Bischöfe als ihre Nachfolger aufgestellt: so kann zuversichtlich gesagt werden, daß die ersten historischen

[1]) ep. ad Cor. cap. 44: *Και οι αποστολοι ημων εγνωσαν δια του κυριου ημων Ιησου Χριστου, οτι ερις εσται επι του ονοματος της επισκοπης. Δια τουτων κ. τ. λ.*

Zeugnisse von dem Vorhandenseyn des Episcopats zugleich auch die Ueberzeugung von der göttlichen Institution desselben Kund geben.

Keinen von den beiden genannten Wegen wollte Hr. Rothe einschlagen, und mußte deshalb, wie schon bemerkt wurde, sich weitere Inconsequenzen zu Schulden kommen lassen, oder sich mit bloßen Behauptungen begnügen. Wir wollen wieder Einige derselben summarisch namhaft machen. Zuvörderst wird zugestanden, der Episcopat sey die wesentliche Fortsetzung des Apostolats, ja es sey überhaupt die herrschende Vorstellung der alten Kirche, ihn als diese Fortsetzung zu betrachten und zu behaupten, „daß die echte Lehre wesentlich bei den Bischöfen zu finden, und sie im Besitz der Schlüsselgewalt seyen." Dennoch nimmt Hr. Rothe keinen Anstand, gleich darauf die erste Hälfte dieser Behauptung wieder aufzuheben, und die Bischöfe zwar als Erben der „Schlüsselgewalt" zu bezeichnen, ihnen aber „die normative Autorität in Absicht auf die christliche Lehre" abzusprechen, und zwar auf die einfache Bemerkung hin, daß sich die Apostel einer „eigenthümlichen Erleuchtung" erfreut haben, die „unablöslich an ihre Personen gebunden" gewesen sey. Sonderbar! als ob Christus den heiligen Geist und die durch diesen bewirkte eigenthümliche Erleuchtung blos den Aposteln und nicht auch ihren Nachfolgern auf alle Zeiten verheißen hätte, und als ob die Schlüsselgewalt überhaupt zum Frommen der Gläubigen verwaltet werden könnte, wenn es an einem normativen Ansehen in Absicht auf die Lehre gebricht! Gleich darauf wird dann der Episcopat als ein n e u e s Amt bezeichnet, während man ihn doch für die wesentliche Fortsetzung eines schon längst vorhandenen Amtes ansehen soll! Den höchsten Gipfel dieser Widersprüche erreicht Hr. Rothe damit, daß er, dem Episcopat das genannte normative Ansehen absprechend, denselben dennoch hinwiederum über den Apostolat stellt und von ihm sagt, „er sollte wohl ein bisheriges Surrogat ersetzen, aber sicher nicht selbst wieder lediglich in der Eigenschaft eines Surrogats," es sollte durch

seine Stiftung „nicht wieder blos ein Analogon einer christlichen Kirche, sondern ein Zustand wirklicher kirchlicher Einheit zustande gebracht werden." Also in jener christlichen Zeit gab es nur ein Analogon von Kirche, wo ein normatives Ansehen in Absicht auf die Lehre vorhanden war, und eine eigentlich so zu nennende Kirche gab es erst dann, wo es bereits an jenem Ansehen gebrach, und dennoch ist Einheit des Glaubens, der Lehre und des Bekenntnisses ein wesentliches Erforderniß der kirchlichen Einheit.

Sollen wir dies ganze Rothe'sche Verfahren mit ein paar Worten bezeichnen, so liegt das Hauptgebrechen seiner Schrift darin, daß er, zu sehr in seiner Hauptvoraussetzung befangen, die da und dort von ihm gemachten vortrefflichen Bemerkungen wieder völlig fahren läßt, sobald er auf Kosten seiner vorgefaßten Meinung von denselben Gebrauch machen soll. So kehrt unter Andern bei ihm der Gedanke vielfach wieder, daß so wohl der christliche Lehrbegriff, als die kirchliche Verfassung sich nur nach und nach entwickelt und mehr und mehr nach *allen* ihren Seiten hin ausgeprägt haben. Diesem Gedanken zufolge konnte es nicht auffallen, daß der Episcopat nur allmählig sich in der ihm gebührenden Stellung befestigen konnte, und daß es eine geraume Zeit anstehen mußte, ehe die höchste Stufe der Hierarchie, der Primat des Pabstes als des Nachfolgers des heiligen Petrus, in die ihm gebührende Wirksamkeit eintrat. Wie es sich mit der Auswickelung eines jeden lebendigen Organismus begiebt, daß, obwohl gleich anfangs alle einzelnen Momente, die auf Gewährung Anspruch machen können, gesetzt sind, zuerst das Peripherische und Untergeordnete in ihre volle Wirksamkeit eintreten werden, ehe der Mittelpunkt und das Höchste an der Bewegung des Ganzen den gebührenden Antheil nehmen, daß aber, sobald diese Theilnahme einmal eingetreten ist, diese fortan so lebendig sich erhält, daß sogar um die gebührende Wirksamkeit des Peripherischen und Untergeordneten ernstliche Besorgnisse eintreten können und ihre völlige Verkümmerung befürchtet werden mag: so

verhält es sich auch mit der Entfaltung des kirchlichen Organismus. Alles ist gleich anfangs nach der ihm gebührenden Bedeutsamkeit gesetzt; aber zuerst consolidirt sich die Verfassung der Gemeinden und Diöcesen und erst allgemach der ganzen Kirche, zuerst gewinnt Alles einen fast rein democratischen Character, sogleich aber tritt das Collegium der πρεσβυτεροι in den Vordergrund, allgemach der Episcopat, endlich der Primat, und nun einmal bei diesem höchsten Entwickelungspunkte angelangt scheint ob seiner Prävalenz die Wirksamkeit des Episcopats und so durch alle Gliederungen hindurch beeinträchtigt. Uebrigens ist bei diesem Lebensprocesse bei weitem an kein so ernstes und bedächtliches Calculiren und Reflectiren von Seite der am meisten betheiligten Persönlichkeiten zu denken, wie es Hr. Rothe vorauszusetzen scheint. Die Apostel wählten z. B. an die Stelle des Judas den Matthias, um die Zwölfzahl wieder voll zu machen; aber bald darauf, als auch Paulus zum Apostel berufen wurde, scheint sich nicht das mindeste Bedenken wegen der Ueberschreitung der ursprünglichen Zahl eingestellt zu haben. Ebenso, als die Apostel allgemach vom Schauplatze ihrer Wirksamkeit abtraten, war man nicht mehr bekümmert, an ihre Stelle Andere zu wählen, wenigstens berichtet die Geschichte von einer diesfallsigen Maaßnahme nicht das Mindeste, und Lukas, der Apg. 1, 15 und ff. die Wahl des Matthias erzählt, würde gewiß nicht unterlassen haben, bei der Erzählung von der Hinrichtung des Jakobus Apg. 12, 1 und ff. die Erwählung eines neuen Apostels einzureihen, wenn eine solche überhaupt stattgefunden hätte. Ganz in derselben Weise mag man es auch mit der Aufstellung der Bischöfe gehalten haben, sich lediglich nach den vorhandenen Bedürfnissen einrichtend, ohne sich mit dem Numerischen weiter zu befassen.

Diese so eben gegen Hrn. Rothe vorgebrachte Bemerkung bezieht sich namentlich auf das dritte Buch seiner Schrift, in welchem er die Entwickelung des Begriffs der Kirche abhandelt. Auch hier giebt er uns die Grundsätze zur Beurtheilung seiner

Leistung wieder selber an die Hand. Er gesteht unverholen, daß es sich nur um eine „weitere Entwickelung" des schon Vorhandenen und nicht um neue Setzungen handle, und in dem Anhang über die Echtheit der Ignatianischen Briefe hebt er es zu Gunsten der kürzern Recension vielfach heraus, daß sich in denselben ein „geringeres Maaß dogmatischer Bestimmtheit und namentlich symbolisch-orthodoxer Genauigkeit" vorfinde, als in der längern Recension der nämlichen Briefe. Demzufolge kann man sich über die „abstracte Unbestimmtheit" und über die „schwankenden Vorstellungen" der ersten Periode in der Bestimmung des Begriffs der Kirche und ihrer Prädicate nicht verwundern, man müßte sich im Gegentheil wundern, wenn dem nicht so wäre und sich schon von vornherein die vollständige Abgeschlossenheit ankündete. Gleicherweise darf es auch nicht auffallen, daß in Absicht auf die einzelnen Prädicate der Kirche bald dieses, bald jenes Moment mehr in den Vordergrund trat und für sich allein schon den ganzen Begriff erschöpfen zu wollen schien. So verhält es sich z. B. mit der Heiligkeit und der Allgemeinheit der Kirche. Zur Zeit, als sich die Gläubigen im Durchschnitte als *αγιοι* darstellten, mußte natürlich diese wirklich vorhandene Heiligkeit der Kirchenglieder sich als überwiegenden Anhaltspunkt darbieten, während zu andern Zeiten mehr darauf hingewiesen werden konnte, daß Christus als der Gründer und der heilige Geist als das Princip der Kirche seyen die absolut Heiligen, daß alle wahren Glieder der Kirche wirklich heilig leben, daß die Kirche zur Heiligkeit erziehe und daß die Heiligen im Himmel zu ihr gehören. Wenn ferner der heilige Augustin das Moment der allgemeinen Ausbreitung in den Vordergrund stellt, um die katholische Kirche damit zu bezeichnen, so kann er nicht gewillt seyn, das andere Moment, daß sie in sich den Beruf und die Befähigung trage, alle Menschen in ihren Schoos aufzunehmen und selig zu machen, in Abrede zu stellen. Wenn endlich der Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe in seinem ersten Stadium dem Begriff der

Ausschließlichkeit der Kirche angemessener zu seyn scheint, als die endliche Entscheidung dieses Streites, so ist dies auch nur ein bloßer Schein, weil die von der Kirche recipirte Augustinäische Limitation in der That nur eine genauere Verständigung über jenen Begriff darbietet.

Hiermit wollen wir unsere Bemerkungen über das vorliegende Werk abbrechen. Wir glauben, nur im Interesse der Wahrheit gesprochen und dem Hrn. Verfasser bewiesen zu haben, wie hoch wir seine Leistung ansetzen, und wie sehr wir wünschen, recht bald über den zweiten Theil seines Werkes Bericht erstatten zu können.

2.

Georg Wilhelm Friedrich Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans. Berlin bei Duncker und Humblot. 1837.

Mit Rücksicht auf dessen Phänomenologie des Geistes. 2te Auflage. Berlin 1832.

Indem wir die erste der oben genannten Schriften Hegels mit Rücksicht auf die zweite einer ausführlicheren Beurtheilung zu unterwerfen gedenken, können wir nicht umhin, gleich Anfangs einen Blick auf die Erwartungen zurückzuwerfen, welche die Hegel'sche Schule lange vor dem wirklichen Erscheinen der Philosophie der Geschichte in den teutschen Gemüthern vor dieser Arbeit zu erregen gesucht hat. Wollten wir uns den von dorther gegebenen Verheißungen auch nur einigermaßen hingeben, so war nichts Gewöhnliches, sondern im eigentlichsten Sinne recht Außergewöhnliches und wirklich Epochebildendes von der nächsten Zukunft zu erwarten. Bisher zwar hätte es nach jenen Versicherungen eine

Geschichte der Menschheit wohl gegeben, aber die Menschheit hätte diese ihre eigene Geschichte selbst nicht verstanden; die Weltgeschichte wäre demnach bis in unsere Gegenwart herein ein Buch mit sieben Siegeln gewesen, das nun endlich zu Berlin durch den Philosophen Hegel unter Vermittelung seiner Schule vor dem Angesichte der Menschheit sollte erschlossen werden, damit fortan die Räthsel des Lebens als gelös't erscheinen und unser Geschlecht von diesem wichtigen Augenblicke an mit klarem Bewußtseyn des Geistes seinem unendlichen Zwecke muthvoller denn bisher entgegengehe. Womit sollen wir doch diesen Zustand banger Erwartung am Vorabende eines so großen Morgens vergleichen? Hätte die Menschheit nicht schon vorher vernünftig gehandelt und mit diesem Handeln eine geistige Geschichte gehabt, so würden wir sagen, der Zustand sey jenem ähnlich, in welchem nach unsern heiligen Urkunden der erste Mensch, oder vielmehr sein Leib sich befand, ehe ihm Gott den Geist einblies, durch den er sein Ebenbild seyn sollte. Da aber diese Vergleichung aus der genannten Ursache und auch schon um deswillen, weil der Mensch ohne Geist auch keine geistige Erwartung haben kann, nicht angeht, so müssen wir an jenen Abend erinnern, der dem großen festlichen Tage vorherging, an welchem sich der heilige Geist über die Gläubigen ergießen sollte, um sie mit sich selber zu erfüllen, und ihnen und der Welt, die durch sie zum Glauben künftig geführt würde, den gewissen Geist, den Geist der Erkenntniß und den Geist alles Trostes zu verleihen. Um die so in den Gemüthern erregten Hoffnungen noch mehr zu steigern, wurde Alles so tief als möglich herabgesetzt, was vorher im Fache der Geschichtsphilosophie, und insbesondere vom katholischen Standpunkte aus, geleistet worden war. Der Herausgeber obigen Werkes, Gans, würde sein und des Meisters Interesse gewiß wenig verstanden haben, hätte er sich in der Vorrede zu ihm nicht zum Echo all jener früheren Verheißungen und Versicherungen, so wie all jener wegwerfenden oder wenigstens tief herab-

setzenden Urtheile über die andern frühern Arbeiten dieser Gattung gemacht; — und wenn dies die Erwartung ist, die wir von ihm selbst gehabt haben, so müssen wir nunmehr aufrichtig bezeugen, in dieser Erwartung nicht betrogen worden zu seyn. Denn alle jene Männer, die sich Verdienste um die Philosophie der Geschichte erworben haben [1]), werden nach dem eigenen Ausdrucke des Herausgebers (Vorrede S. IX) nur in die Vorhalle dieser Wissenschaft gestellt, und es wird in allem Ernste behauptet: Erst heute, wo das Christenthum seine Innerlichkeit zur Aeußerlichkeit gebildeter und freier Staaten ausgearbeitet hat, ist die Zeit nicht blos der Geschichte aus Philosophie, sondern der Philosophie der Geschichte gekommen. S. VII. Wie dieses Erst heute zu nehmen sey, darüber kann demjenigen kein Zweifel entstehen, der sieht, welche Stellung Gans seinem Meister einräumt, und wie dieser Meister selbst das Leben der Menschheit und der Gottheit im Sinne seiner eigenen Philosophie und im Verhältniß zu dieser anschaut, welcher Philosophie es überhaupt erst, und zwar in Folge jenes Verhältnisses, gelungen seyn soll, zur höchsten und letzten Stufe der wahrhaft philosophischen und darum an sich schlechthin wahren Anschauung sich erhoben zu haben, was später von uns näher erörtert werden soll.

Nichts ist mehr geeignet, schon beim Eingange in die Philosophie der Geschichte eine sachgemäße Einsicht in dasjenige zu gewähren, was sofort uns dargeboten wird, als der Gans'sche Hinweis auf diejenigen Männer, die sich nach dem Urtheile dieses Herausgebers der Zeit nach vor Hegel, obwohl in der Hauptsache nach ihm, über den hochwichtigen Gegenstand vor-

---

[1]) Unter denjenigen, welche Gans selbst aufzählt, finden sich Mehrere, die nicht halb so wichtig sind, wie solche, die er ausgelassen hat. Zu den Letztern rechnen wir P. B. Zimmer in der Schrift: Untersuchungen über den Begriff und die Gesetze der Geschichte, J. J. Stutzmann: Philosophie der Geschichte der Menschheit und A.

zugsweise haben vernehmen lassen, auf **Vico** nämlich, auf **Herder** und auf **Fr. Schlegel**.

Erst mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts soll in dem Italiener **Vico** das Bestreben beginnen, der bis dahin theils als eine Aufeinanderfolge zufälliger Begebenheiten, theils als ein geglaubtes, aber unerkanntes Werk Gottes betrachteten Geschichte, den Gedanken ursprünglicher Gesetze und einer Vernunft unterzulegen, der die Freiheit des Menschengeschlechts so weit entfernt ist zu widersprechen, daß sie vielmehr den Boden ausmacht, auf dem jene sich erst hervorthun kann. Vorrede S. V. Es wird somit behauptet, vor dem achtzehnten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung habe man in der Geschichte nichts erblickt, denn eine **traurige Aufeinanderfolge zufälliger Begebenheiten**, ein wohl **geglaubtes, aber nicht erkanntes Werk Gottes** (was ist doch das für ein Glaube, dem das Licht der Erkenntniß fehlt?), und es sey schlechthin nicht gelungen, der Historie den **Gedanken ursprünglicher Gesetze und einer Vernunft** unterzulegen, der die **Freiheit** des Menschengeschlechtes nicht widerspreche. Dann freilich hatte die Geschichte ein unglückliches Loos, und war hinter allen andern Wissenschaften weit zurück, gerade so, wie es **Gans** selbst geschildert hat, von welcher Schilderung wir nur folgende wenigen Sätze ausheben wollen: „Während man nicht ansteht, Gott in den natürlichen Gegenständen zu bewundern, hält man es für eine Lästerung, ihn in Menschenschöpfungen und Menschenwerken zu erkennen; man glaubt Einzelnes und Willkührliches, das ja bei anderer Willkühr ganz anders hätte fallen können, über die Gebühr zu erheben, wenn man ihm einen Sinn zu Grunde legt, den es in der Leidenschaft seiner Urheber nicht hätte haben sollen, kurz man schaudert davor zurück, Werke der Freiheit und des menschlichen Geistes für Ewiges zu erklären; weil sie nur **diese** Festigkeit besitzen, in ihrer beständigen Veränderlichkeit reicher und entwickelter zu werden. Es gehört schon ein bedeutender Fortschritt des Denkens dazu, eine

Ausfüllung des breiten Grabens zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, ehe man daran gehen konnte, in dem härtesten Elemente, weil es eben kein stehendes ist, ein Lenken nicht blos auszusprechen, sondern aufzuzeigen, eine Weltregierung in der Weltgeschichte nicht blos zu behaupten, sondern anschaulich zu machen, und den Geist als eben so unverlassen von Gott anzusehen, wie die Natur. Dann aber muß auch in der That eine Reihe von Jahrtausenden vorübergezogen seyn: das Werk des Menschengeistes muß einen solchen hohen Grad von Vollendung erreicht haben, ehe man den Standpunkt gewinnen kann, der eine Uebersicht jenes Verlaufs gewährt.“ Vorr. S. VI u. VII. Und nun wird der Schilderung vom Herausgeber jenes „Erst heute“ mit großer Gravität angehängt, welches die Epoche bedeuten soll, von der Hegel Vater und Sohn zugleich ist. Es sey uns erlaubt, sogleich hier, als noch am Eingange stehend, gegen den Herausgeber und resp. auch gegen Hegel, sowohl im Interesse der Geschichte als im Interesse des Christenthums Mehreres zu bemerken, welch letzteres (das Christenthum) der Hegel'schen Geschichtsphilosophie um so näher liegen muß, je gewisser es ist, daß Hegel selbst seine Philosophie als die wesentlich christliche, ja als den höchsten Exponenten des Christenthums, überall anschaut, welche Anschauung natürlich auch seine Schule mit ihm theilt. Zuerst mag allerdings nicht bestritten werden, daß Derjenige mehr über Geschichte werde sprechen können, der sie in weiten Zeit- und Raumgebieten vor sich hat, als Derjenige, dem dies versagt ist. Wer im neunzehnten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung lebt, hat mehr geschichtliche Facta hinter sich, und kennt mehr cultivirte Länder, als Derjenige, dem seine Lebenszeit von der Gottheit im ersten, zweiten oder dritten Jahrhundert der gedachten Zeitrechnung angewiesen worden ist. Wenn nun dies ohne Widerrede als wahr angenommen werden darf, so ist auf der andern Seite eben so wahr, daß die bloße Menge der Thatsachen, also das blos empirische Wissen, das Verständniß der Geschichte noch lange nicht gebe, weil letzteres

ganz besonders durch die Erkenntniß der Regel und des Gesetzes bedingt ist, wornach sich das Leben der Geschichte verläuft, so wie des göttlichen Princips, von welchem die Begebenheiten getragen werden. Mit diesem Verständniß ist das andere Eins, das Verständniß nämlich der Art und Weise, wie göttliche Nothwendigkeit und menschliche Freiheit zusammenwirken, und so das eigentliche Leben der Geschichte constituiren. Jene Regel aber und jenes Gesetz, so wie dieses Princip, sind, wie Alles Göttliche oder von Gott Geordnete, an sich einfach, und auch die Thaten der Freiheit, sobald sie wahrhaft erfahren sind, lassen sich auf einfache Bestimmungen zurückführen. Darum haben wir in der Geschichte bei dem größten Reichthum zugleich die höchste Einfachheit, und bei der höchsten Einfachheit zugleich den größten Reichthum vor uns. Was daher das Verständniß der Geschichte angeht, so ist es weniger bedingt durch die Kenntniß einer ins Ungeheuere gehenden Masse von Begebenheiten, als durch das Begreifen jener Regel, jenes Gesetzes und jenes Princips, also durch das Begreifen jenes Einfachen, das in den unendlich vielen Thatsachen als Dasselbe wiederkehrt. Damit ist nicht behauptet, wir sollen die Thatsachen der Geschichte aprioriſch construiren, aus einem Princip, das wir beliebig an die Spitze stellen, ableiten; vielmehr widerstreben wir von unserm Standpunkte aus aufs äußerste einer so vom Individuum willkührlich gemachten Geschichte, die den Namen der Historie in keiner Weise verdienen kann. Sondern das ist die Forderung, die wir stellen, in dem Gewirre der Handlungen und Begebenheiten die feste Regel, das sichere Gesetz und das ewige Princip aufzufinden, wonach die Geschichte sich in Wahrheit verläuft, und wovon sie in Wirklichkeit getragen wird.

Sollen die Ausdrücke: in Wahrheit und in Wirklichkeit nicht inhaltsleer seyn, so muß der Geschichtschreiber, der in sich auch den Geschichtsphilosophen vereinigen kann, jenes Gesetz und jenes Princip nachweisen, und zwar, wie er auch

nicht anders kann, als eine Erfahrung der Menschheit, die sich im Historiker nur wissenschaftlich reflectirt. Denn ist im Leben selbst wirklich Regel, Gesetz und Princip, so müssen diese eben so sehr erfahren werden, wie das Leben selbst, denn sie sind im Leben und bewegen und bestimmen das Leben. Das Leben erfahrend erfahren wir sie. Was nun, um in eine solche selbst geschichtlich vorliegende Nachweisung näher einzugehen, zuerst das Heidenthum angeht, so ist sowohl bei griechischen als römischen Schriftstellern zu lesen, wie man ein höheres Walten in der Geschichte stets erkannt und dieses in enge Beziehung zu dem sittlich-religiösen Leben der Menschen gesetzt habe. Nicht nur Philosophen wie Plato, sondern auch Historiker wie Diodor von Sicilien, haben sich zum Gedanken einer göttlichen Vorsehung erhoben, und unter diese das Leben mit seinen höhern Zwecken gestellt. Wie Herodot in der Geschichte ein göttliches, und mit diesem ein heiliges Maaß, ein heiliges Gesetz nachgewiesen habe, dürfen wir als bekannt voraussetzen. Selbst dem Chinesen sind solche Gedanken nichts weniger als fremd, und er hat, um die Wirkungen des Himmels zu erkennen, einen Maaßstab der Berechnung sich erfunden, der auch für uns der allein richtige ist. Denn was, wie er sagt, Niemand thut, aber dennoch geschieht, das kommt von dem, der Belohnungen und Strafen austheilt [1]). Wenn nun auf solche Weise schon heidnische Schriftsteller in der Geschichte ein Lenken der Gottheit nicht blos ausgesprochen, sondern in ihrer Art auch nachgewiesen, eine Weltregierung in der Weltgeschichte nicht blos behauptet, sondern auch anschaulich gemacht haben; so ist dies Alles viel mehr noch der Fall bei christlichen Historiographen, die mit dem Wesen der Gottheit auch das Wesen der göttlichen Vorsehung so recht in der Tiefe und umfangsreicher denn zuvor erfaßt und begriffen haben, und zwar die

---

[1]) Siehe Stuhr's Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Seite 13, mit Berufung auf den Y-King p. 35 Meng-Tseu l. 1. c. 4. §. 13. l. 2. c. 3. §. 29. 41.

letztere eben als jenes göttliche Princip der Geschichte, von welchem auch jene Regel und jenes Gesetz des Lebens ausgegangen ist, von welchem oben die Rede war. Wie aber das Walten der Gottheit in der Regelung menschlicher Angelegenheiten im Heidenthume einfach in der Geschichte selbst wahrgenommen wurde und somit als Satz der unmittelbaren Lebenserfahrung gelten konnte; so ruhete im Christenthume die Erkenntniß des Gottes in der Geschichte auf einem Zweifachen, zuerst auf göttlicher Offenbarung, und dann in der mit und durch die Offenbarung selbst gegebenen Vermittelung des höhern Lebens der Menschheit durch die Gottheit, welche göttliche Lebensvermittelung von Seite des Menschen nun eben so, wie dort, eine Lebenserfahrung war, aber eine viel höhere, kräftigere und segensreichere, als sie sonst je geboten werden konnte, noch nach ihr je geboten werden wird. Somit wäre auch im Christenthume, und in ihm wie sonst nirgends, ein Erkennen Gottes in und aus der Geschichte, ein historisches Erkennen κατ' ἐξοχην. Dieses Ausgezeichnete der christlichen Geschichtserkenntniß liegt aber in dem besondern und ganz eigenthümlichen Verhältnisse des Christenthums zum göttlichen Weltplan im Allgemeinen, oder, um es noch näher auszudrücken, zum göttlichen Reiche selbst. Das besondere und eigenthümliche Verhältniß, von dem hier die Rede ist, besteht darin, daß die Angelegenheit des Christenthums und die Angelegenheit des Reiches Gottes nur Eine und dieselbe Angelegenheit, der Gang des Reiches Gottes in der Geschichte daher auch der Gang des Christenthums in der Menschheit ist. Das Christenthum ist daher nicht blos im gewöhnlichen Sinne welthistorisch, sondern es ist die Welthistorie selbst und somit der innere Geist aller Historie, diese mit geistigen Augen angeschaut, was sie allerdings von uns verlangen kann. Daraus ergiebt sich von selbst der Satz: die innere Oekonomie der Weltgeschichte, folglich die Weltgeschichte in der Einheit und Totalität ihrer Momente, ist nur

die geschichtlich hervortretende Oekonomie des göttlichen Reiches, und diese die Oekonomie des Christenthums. Daraus, daß das Fundament des Christenthums Geschichte, seine Grundanschauung folglich eine geschichtliche ist, ergeben sich für die christliche Wissenschaft, diese sowohl nach Form als Inhalt betrachtet, wiederum andere Sätze, die wir so aussprechen: das Christenthum ist das System der göttlichen Freiheit und der aus dieser quellenden göttlichen Thaten; die christliche Wissenschaft folglich, da sie auf der lebendigen Anschauung der Offenbarungen, Thaten und Werke Gottes beruhet, die Wissenschaft der göttlichen Gedanken und des göttlichen Willens. Diese Sätze wird die Hegel'sche Philosophie selbst um so eher als die richtigen anerkennen müssen, je mehr sie darauf Anspruch macht, das speculative Erkennen der christlichen Offenbarung zu ihrem vorzüglichsten Inhalte zu haben oder dieses Erkennen selbst zu seyn. Wenn es nun aber Christus ist, um den sich die Zeiten als um ihren Mittelpunkt bewegen, und wenn nach dem Ausspruche der heiligen Schrift die Zeit seiner Erscheinung in der Menschheit die Fülle der Zeiten ist; so ist es wenigstens schwer zu begreifen, warum das Verständniß der Zeiten und damit das Verständniß der Geschichte erst heute gegeben werde, und nicht schon vor achtzehnhundert Jahren möglich gewesen sey. Hier ist im Hintergrunde der falschen Behauptung eine so gänzliche Verkennung nicht nur der Art und Weise, wie in Christus das Allzeitige ist, sondern auch des Wesens der göttlichen Offenbarung, die, eben weil sie Vermittelung des höhern Lebens ist, nie außer und neben dem menschlichen Selbstbewußtseyn, sondern nur für dieses und in ihm wirken kann, daß schon jetzt der Gedanke kaum zu unterdrücken ist, die Hegel'sche Philosophie möge wesentlich auf einem andern Standpunkte, als auf dem von ihr behaupteten christlichen stehen. Ja, wir gehen noch weiter: schon bei dem jüdischen Volke finden wir durch die Art und Weise, wie Gott hier das Christenthum einleitete, eine Geschichtskenntniß ver-

mittelt, die im Wesentlichen viel höher anzuschlagen ist, als Alles, was wir gleichzeitig und später bei heidnischen Schriftstellern finden. Wir verweisen an diesem Orte nur auf das, was über die Geschichte des Volkes Gottes mit Rücksicht auf die Geschichte der übrigen Völker in mehreren Psalmen, wie in Ps. 44, 77, 105 und 106, ferner im Buche der Weisheit 10, 1 — 21, 11, 1 — 19, im Siraciden 17, 1 — 20, 24, 1 — 32, besonders in den Kapp. 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50; sodann bei Baruch 1, 2, 3 u. 4, und endlich bei den Propheten, und hier vor Allem bei Jesaia, Ezechiel, Jeremia und Daniel vorkommt. Die Wahrheit, Tiefe und Großartigkeit dieser hebräischen Geschichtsanschauung übertrifft Alles, was wir sonst im Alterthume auf dem Boden der Historie vorfinden, und selbst solche Historiker, die, ohne von dem christlichen Geiste imprägnirt zu seyn, blos in die christliche Aera fallen, und unter diesen in unsrer eigenen Gegenwart Hegel nicht ausgenommen, haben sich, die alte Geschichte und ihren innern Zusammenhang betreffend, zu jener mächtigen Höhe nicht erheben können, sondern sind weit zurückgeblieben, indem sie uns ein mattes, farbenloses, abgebleichtes Leben vorhalten, von dem wir unmöglich glauben können, daß es je gelebt habe.

Was wir von der jüdischen Geschichtsanschauung gesagt haben, muß von der christlichen nur um so mehr gelten, weil nicht nur im Christenthume das Streben, Suchen und Sehnen der alten Welt zu seiner Erfüllung gekommen ist, sondern weil hier überhaupt das geistige Leben, aus dem die wahre Geschichte erwächst, sich selbst erst versteht in seinem höhern Wesen und in seinem unendlichen göttlichen Ziele. Wer dies in Abrede stellen wollte, müßte entweder läugnen, Christus sey wirklich Christus gewesen, oder das Christenthum habe den großen und umbildenden Einfluß auf die Welt gehabt, den wir ihm zuschreiben; oder er müßte endlich behaupten, die Entwickelung des christlichen Lebens sey nicht zugleich und vor Allem auch eine Entwickelung des geistigen Bewußtseyns gewesen, eine

Behauptung, die wegen ihrer gänzlichen Haltlosigkeit einer eigentlichen Widerlegung nicht werth ist. Denn das Christenthum ist nicht blos in dem Sinne historisch, daß sein Positives als geschehene göttliche Offenbarung etwas Geschichtliches ist, sondern auch in dem, daß in der Menschheit durch die Offenbarung Gottes historisch ein Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseyn vermittelt wird, von dem das Bewußtseyn um die Geschichte nur ein wesentliches Moment ist. Daraus ist es auch zu erklären, daß wir beim Apostel Paulus so überaus tiefe Geschichtsanschauungen finden, wie überhaupt beinahe in all seinen Schriften, so insbesondere im Römerbriefe und in den Reden, die von ihm die Apostelgeschichte aufbewahrt hat. Auf diese eben so einfachen als reichen, im Ganzen aber unendlich erhabenen Anschauungen des Apostels ist noch jede tiefere Geschichtsphilosophie zurückgekommen, eben weil sie den Kern der Sache, das Innerste des heidnischen, jüdischen und christlichen Lebens getroffen hat, so daß Alles, was aus bändereichen Geschichtswerken über die verschiedenen alten Völker zusammengebracht wird, einerseits nur zur Bestätigung der apostolischen Weltanschauung dient, und andererseits nur recht verständlich wird durch sie. Denn das Wichtigste bei Allem ist und bleibt doch stets der Plan Gottes mit der Welt, der sich still und fest in der Weltgeschichte entwickelt und die verschiedensten Begebenheiten und Handlungen unter eine höhere Einheit bringt, von der sie nur die wesentlichen Momente sind. Die Geschichte der Welt versteht daher, wer den Willen Gottes mit der Welt versteht, den wir darum auch als das höhere Princip der Geschichte anzusehen haben.

Das so durch die göttliche Offenbarung angefachte, in ihr wurzelnde, und von allen Seiten her sich bestätigende christliche Geschichtsbewußtseyn konnte so wenig als das christliche Leben je verloren gehen; es mußte sich selbst nur bei den weitern Erfahrungen aus dem eigenen und dem fremden Leben immer mehr beleben, bestätigen und bewahrheiten, eben dadurch aber den Satz aufrecht erhalten, daß Christus, weil das Ewige, auch

das Allzeitige sey. Es bedurfte nur der jeweiligen Reflexion auf das übrige Leben, um dieses auf den innern Focus der christlichen Anschauung zu beziehen, und in dieser Beziehung das Verhältniß auszusprechen, das allenthalben obwaltete. Dies sehen wir schon bei den Apologeten des Christenthums, die in den Kreis ihrer Anschauung das Leben der Religion, der Wissenschaft und des Staates hineinzogen, und so Alles zum Verständniß brachten, was zu den höhern Angelegenheiten der Menschheit gerechnet wird. Daher denn auch die eben so tiefe als erhabene Geschichtsanschauung der christlichen Apologeten, das großartige Verständniß der Zeiten, das in Augustins Werk über das göttliche Reich wohl zu seiner höchsten Spitze kommt, darum aber bei Andern dem Wesen nach hinter dem letztern nirgends zurücksteht [1]). Aehnlicher Weise finden wir es bei den ersten christlichen Geschichtschreibern. Es war der Gang der göttlichen Vorsehung mit der Menschheit, den sie fromm erkannten und eben so darstellten. Und um in das Ganze das universelle Moment zu bringen, gingen sie durch Völker und Zeiten hindurch bis zur Weltschöpfung zurück, welchen Weg sie sofort wieder progressiv mit ihrem vorurtheilslosen schlichten Blicke bis auf ihre Zeit herab verfolgten. So wußte Jeder, wo er stand, und Jeder erkannte den göttlichen Willen, wie zu jeder Zeit, so besonders in der unmittelbaren Gegenwart, die dann vorzugsweise Gegenstand des besonnenen Nachdenkens und der getreuen historischen Schilderung wurde. Und wie es mit dieser Geschichtschreibung seinen Anfang genommen, so ging es fort bis ins Mittelalter, und eben so war es auch in diesem und nach ihm bis jetzt bestellt. Das Leben der Gegenwart wurde überall und zu jeder Zeit selbst für einen Theil der von Gott regierten Geschichte gehalten, und wie Jeder nach seinem Theile durch kräftige That eingriff in das allgemeine Leben, so ver-

[1]) Wir können es hier nur mit Bedauern aussprechen, daß die Apologeten des Christenthums von dem oben angegebenen Standpunkte aus noch nie gewürdigt worden sind.

stand er das Leben auch auf eben so lebendige Weise: es war ein Verständniß des Lebens aus dem lebendigen Leben, und ein Begreifen der Geschichte aus der wirklichen Geschichte. Darum giebt auch Schelling den wohlgemeinten Rath, „die sogenannten Universalhistorien (der neuesten Zeit), die nichts lehren," zu meiden, und „für die neuere Geschichte (der alten gegenüber) die naive Einfalt der Chroniker lieb gewinnen, die keine prätensionvollen Characterschilderungen machen, oder psychologisch motiviren [1]." Jenen oben näher bezeichneten Character tragen die meisten Geschichtswerke auch der spätern Zeit an sich, und so war das Leben der christlichen Menschheit nie ohne seinen klaren Begriff. Als daher der geniale Bossuet mit seinem unsterblichen Werke [2]) auftrat, lehrte er im Ganzen nichts schlechthin Neues und Unerhörtes, sondern längst Bekanntes, und was anzog, lag vorzugsweise nur in der Art, wie er jenes Bekannte auf tiefsinnige Weise mit einander verband, übersichtlich darstellte, und in dieser genialen Darstellung das ausdrückte, was Jeder für sich schon mehr oder weniger gefühlt und geschaut haben mochte. Daß Bossuet hiedurch Muster der Geschichtschreibung geworden ist, weiß Jeder, der auf dem Gebiete der Historie kein Fremdling ist. Dies aber wäre unmöglich gewesen, wäre es dem großen Meister nicht gelungen, gerade den Logos der Geschichte (um mit Gans zu reden) zu erfassen, und den erfaßten rein und treu darzustellen, wodurch er eben, wie nicht leicht ein Anderer, als Geschichtsphilosoph aufgetreten ist. Denn Philosophie der Geschichte ist noch nicht das, was und weil es sich hochtrabend so nennt, sondern was durch seinen wirklichen Inhalt dazu gewerthet ist, und manches Werk, das bescheiden nichts anderes als eine einfache Darstellung der Weltbegebenheiten seyn will, hat oft mehr Philosophie in sich, als eine der sogenannten Philosophien der Geschichte.

[1]) Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums. 2. Aufl. S. 224 u. 225.

[2]) Discours sur l'histoire universelle.

So nehmen wir z. B. keinen Anstand, Joh. v. Müllers Weltgeschichte durch ihr inneres philosophisches Moment höher zu stellen, als die meisten Arbeiten der letzten Zeit, die unter jenem stolzen Titel aufgetreten sind. Und eben so wenig scheuen wir uns, dasselbe von Bossuets oben genanntem Buche auszusagen, ja gerade von ihm ganz besonders, wenn auch Gans in ihm nichts Anderes gefunden hat, als eine „elegante kirchliche und theologische Richtung, die die Weltgeschichte wie eine große Landcharte betrachtet" S. IX. Wir werden auf dieses Geschichtswerk noch mehrmals aus dem Grunde zurückkommen, weil in ihm die Grundzüge der katholischen Geschichtsanschauung, wie sie stets war und nie aufhören wird zu seyn, enthalten sind. Wenn wir hier von einer katholischen Geschichtsanschauung sprechen, die wir der protestantischen entgegensetzen, so liegt dies in der besondern Aufforderung, welche die Hegel'sche Philosophie der Geschichte für uns enthält, und welcher der Katholik nicht braucht aus dem Wege zu gehen. Diese Aufforderung, so zwingend sie auch an sich ist, soll uns übrigens nicht dazu reitzen, der in ihr sich offenbarenden tiefen Inhumanität Hegels etwas Anderes als Mitleid entgegenzusetzen, jenes Mitleid nämlich, welches die Wahrheit in der Liebe mit der Unwahrheit und Lieblosigkeit stets empfindet und so lange noch empfinden wird, als diese beiden Unholde selbst in der Menschheit als unsaubere Gäste sich einfinden werden.

Schon der Vorredner Gans hat nicht verfehlt, seine engherzigen polemischen Ansichten da preiszugeben, wo er Vico, Herder, Fr. Schlegel und Hegel, gleichsam die Heroen der Philosophie der Geschichte, neben einander stellt. Mit dem Katholiken Vico nämlich beginnt die Philosophie der Geschichte. Damit ihm aber der Ruhm nicht ungeschmälert bleibe, angefangen zu haben, wird an seinem Werke unter Anderm auch getadelt, „daß in demselben der Reformation und ihrer Wirkungen keine Stelle gegönnt werden dürfe." S. X. Dagegen wird sogleich darauf von Herder behauptet, daß seine allgemeine

protestantische Weltbildung ihm Zutritt zu allen Nationen und Ansichten gegeben und ihn zu jeder Erhebung über das Hergebrachte fähig gemacht habe." S. XI. Wundern muß man sich allerdings, daß trotz dieser allgemeinen protestantischen Weltbildung von dem Herder'schen Werke doch sogleich wieder gesagt wird: „aber diese Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit widersprechen ihrem Titel schon dadurch, daß nicht blos alle metaphysischen Kategorien abgeschnitten sind, sondern daß sie sich sogar im Haß gegen die Metaphysik bewegen und somit losgerissen sind von ihrer Begründung." S. XI. Somit wäre in dieser Philosophie der Geschichte nichts weniger zu finden als das, was Herders Buch doch hauptsächlich seyn will, nämlich Philosophie. Und in der That, einen größern Mangel könnten wir in einer Philosophie der Geschichte nicht auffinden, als eben den der Philosophie selbst. Aber auch Gans müßte an diesem Beispiele zur Einsicht gekommen seyn, daß mit der protestantischen Weltbildung die Philosophie [*]) noch nicht gegeben sey, was doch seinen sonstigen Voraussetzungen sehr zu widersprechen scheint, womit bei hinlänglicher Unbefangenheit auch die Ahnung von dem Grunde sich hätte einstellen dürfen, warum diese Wissenschaft nicht dem protestantischen, sondern dem katholischen Boden entsprossen ist. Indem wir diesen Gegenstand später besprechen, müssen wir jetzt sonst noch Protest gegen Herder einlegen. Daß seiner allgemeinen protestantischen Weltbildung die Philosophie gemangelt habe, das haben wir von Gans so eben selbst gehört. Jetzt fragt es sich nur, ob es mit dem theologischen Momente besser um ihn bestellt gewesen sey. Leider können wir mit keinem Ja antworten. Denn wenn wir auch weit entfernt sind, den Ideenreichthum und die geistige Frische dieses vielbegabten Mannes in Abrede zu stellen, so war er doch in der Theologie, wenn man nur weiß, was unter dieser wirklich gemeint ist, ohne Character und

*) Ist doch selbst die neuere Philosophie, wie auch L. Feuerbach nicht verhehlt, von Geburt eine Italienerin.

ohne Gesinnung, und es war im Grunde ein schlechtes Lob, das ihm die Seinigen in der Schilderung dargebracht haben: „ächter Supernaturalist und ächter Rationalist zugleich, Orthodox und Heterodox, und auch keines von beiden, wie man es nimmt [1].“ Auf den, dessen Wesen so aus Widersprüchen zusammengesetzt ist, paßt höchstens noch das Wort der Schrift: „ich weiß um dein Thun, du bist weder kalt noch warm. O! daß du kalt oder warm wärest! So aber, da du lau und weder warm noch kalt bist, werde ich dich aus meinem Munde speien.“ Offenbar. 3, 15 u. 16. In ähnlicher Weise war Herder schon dem Philosophen Jacobi unbegreiflich, als er, vom Spinozismus angesteckt, und doch wieder kein rechter consequenter Spinozist, sich Gott wohl als Intelligenz, aber ohne Persönlichkeit dachte. Jacobi konnte daher nicht umhin, die Herder'sche Philosophie eine „dichterische Philosophie zu nennen, welche zwischen Theismus und Spinozismus in der Mitte schweben möchte;“ eine Philosophie, die, wenn sie auch von einem wahren Satz ausgehen sollte, „diesen wahren Satz doch hernach bis zur Vertilgung der Wurzel alles vernünftigen Denkens und Handelns, des Princips aller Intelligenz, das ist, des persönlichen Daseyns ausdehnt, ohne zugleich mit dem consequenten Spinoza behaupten zu wollen, daß die oberste Ursache der Dinge keine Intelligenz seyn könne;“ eine Philosophie, die sich wohl zu einer weisen Ursache der Dinge bekennt, aber zu einer solchen, „die weder extramundan, noch supramundan, auch nicht die Natur selbst, am allerwenigsten aber ein persönliches Wesen ist, zu dessen Natur es gehört, sich Zwecke vorzusetzen [2].“ Zuletzt sieht sich Jacobi genöthigt, Herders Philosophie geradezu eine „Vernunft und Sprache verwirrende Predigt“ zu nennen, und er setzt hinzu, daß er zur nähern Bezeichnung kein anderes Wort wisse [3]. Und in

[1] So characterisirt ihn Hagenbach in seiner Encyclopädie und Methodologie der theol. Wissenschaft. S. 115.

[2] Solche Sätze finden sich in Herders Schrift über Gott. (!)

[3] Jacobi's Werke IV. Bd. 2. Abth. S. 74—80.

der That, man darf dieses philosophische System auch nur etwas genau ansehen, um Jacobi Recht zu geben, zugleich aber auch den Schluß zu ziehen, welchen Einfluß eine solche Philosophie auf die Theologie bei einem Manne wie Herder nothwendig haben mußte, der sie mit wenig Modificationen zur wirklichen Unterlage, zur Folie seiner theologischen Betrachtungsweise gemacht hat. Es wird der Mühe werth seyn, einige Sätze dieser Philosophie hier namhaft zu machen [1]).

An sich, meint Herder, giebt es nur eine einzige Substanz, die höchste, welche die Gottheit ist. Die sogenannten Substanzen der Welt sind nur modificirte Erscheinungen göttlicher Kräfte. Gott, der Selbstständige, ist im höchsten, einzigen Verstande des Wortes, Kraft, d. h. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohne ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung Ihn aus. Das Unendliche wohnt bleibend in jeder Naturkraft selbst. Die Gottheit hat sich in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbst beschränkt; im kleinsten Punkte der Schöpfung ist der ganze Gott gegenwärtig. Im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften offenbart die Welt den ganzen Gott. Den Gedanken Gottes denken wir im Wesen der Dinge selbst. Persönlichkeit ist immer Particularität; dieser Nebenbegriff kann dem Unendlichen im Gegensatze der Welt gar nicht zukommen. Daß Gott die Welt aus sich heraus gedacht habe, scheint die reinste Vorstellung zu seyn. Bei jedem System von Kräften muß, wie beim Magneten, Freundschaftliches und Feindschaftliches sich trennen, und ein Ganzes bilden durch das Gleichgewicht, das beide einander nach ab- und zunehmenden Graden des Zusammenhanges leisten. Weil Alles in der Welt da ist, was

[1]) Aus demselben Grunde, aus welchem ihm seine Philosophie das ὑποκειμενον seiner Theologie ist, haben wir wohl auch den Herder'schen Ausspruch abzuleiten: „wollen wir dies nicht dem heiligen Johannes, so mögen wirs dem ohne Zweifel noch göttlichern Spinoza glauben.“

da seyn muß, so muß auch das Entgegengesetzte da seyn. (Nur schade, daß Herder diese Naturbeschaffenheit auch auf das ethische Gebiet überträgt, und hier das Böse, welches ihm übrigens bloßer Irrthum ist, als ein nothwendiges Moment der Entwickelung ansieht.) Das ist wahrhaftes Leben, daß in der Natur Alles von Allem verschlungen wird. Blos eine Erscheinung ist zerstört, die sich nicht länger halten konnte, nachdem sie mit aller Freude des Daseyns das Daseyn anderer hervorgebracht. Es ist also kein Tod in der Schöpfung. Wenn die Erscheinung verlebt, zieht sich die innere lebendige Kraft in sich selbst zurück, um sich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen. Das Erhalten des Daseyns ist nur durch Palingenesie möglich. Weisen der Existenz sind wir; diese nennen wir Individualitäten. Spinoza hat uns nicht unsere Individualität, noch dem höchsten Daseyn sein Selbstbewußtseyn geraubt. Wenn die Modificationen der Einen Substanz nicht wirklich wären, so wäre das wirklichste Wesen ohne Darstellung [1].

Es kann dem geübten Blicke nicht entgehen, wie sich eine solche, zwischen Pantheismus und Theismus in der Mitte stehende, aber jenem mehr als diesem verwandte Philosophie ausnehmen werde, wenn sie als Philosophie der Geschichte auftritt. Und eben so wenig wird es dem Scharfsinne verborgen bleiben können, in welche Stellung zu einer solchen Philosophie der Geschichte das theologische Moment, nach dem wir hier fragen, kommen müsse. Zwar lassen sich in Herders Propyläen und Ideen zur Geschichte der Menschheit, um den Plan und den Zweck der Gottheit mit dem Leben des Menschen, der Gegenstand der Geschichte ist, zu bestimmen, Aussprüche wie die folgenden gerne vernehmen: „das große, göttliche Werk unserer Zeit ist, Menschheit zu bilden. Zur Humanität und Religion ist der Mensch

[1]) Herders Werke zur Philosophie und Geschichte. VIII. Thl. S. 135, 136, 148 — 151, 155, 168, 185, 189, 195, 197 — 200, 225, 246 — 248, vergl. ferner 260 — 282 (Karlsruher Ausgabe).

gebildet; er hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als sich selbst. Die Religion ist die höchste Humanität des Menschen u. s. w." Allein statt solche Sätze ewig zu wiederholen, was Herder thut, wünschten wir nur den Begriff der Humanität selbst näher von ihm bestimmt zu sehen, wozu er es aber leider nie kommen läßt. Höchstens erfahren wir, Humanität sey „Vernunft und Billigkeit;" „Geselligkeit aber, Freundschaft und wirksame Theilnahme der Hauptzweck, worauf die Humanität in ihrer ganzen Geschichte der Menschheit angelegt sey." — Die schwere Frage daher, was der Mensch sey, und wie ihn die Geschichte finde, ist weder in philosophischer noch theologischer Hinsicht von ihm beantwortet, ja nicht einmal gestellt worden, ohne Zweifel, weil darauf auch eine schwere Antwort zu geben war. Auf Freiheit, den Nerv des Lebens, beruft er sich oftmals; aber sie bleibt für seine Philosophie dennoch ein ungelöstes Geheimniß. So erfahren wir auch nichts über den Urstand des Menschen, nichts über seinen Abfall von Gott. Und eben darum konnte für Herder weder das Judenthum noch das Christenthum von derjenigen Bedeutung seyn, die diese beiden weltgeschichtlich wirklich haben. Nur die allgemeinen, unbestimmten Formeln von Humanität, Religion und dgl. wiederholt er uns beständig, und sucht sie zuweilen in etwas zu steigern: „das Christenthum enthält die ächteste Humanität, wie sich denn Jesus auch mit einem Lieblingsnamen den Menschensohn nannte. Als ein geistiger Erretter seines Geschlechtes wollte er Menschen Gottes bilden, die aus reinen Grundsätzen, unter welchen Gesetzen es auch wäre, Anderer Wohl beförderten. Sobald man vom Christenthum als einer thätigen, zum Wohl der Menschheit gestifteten Anstalt abkam, wurde das Gedächtnißmahl eines scheidenden Freundes zur Schaffung eines Gottes, zum sündenvergebenden Mirakel." Man sieht hieraus, daß Herder sowohl die Person Christi als den eigentlichen Zweck ihrer Erscheinung, die Welterlösung, mißkennt; und ebenso, daß er von Folgen spricht, ohne den Grund derselben erkannt zu haben,

obwohl er auch von jenen wenig genug zu sagen weiß. Das Ende dieser in sich bestimmungslosen, im Ganzen aber pantheistisch gehaltenen Philosophie kehrt, und das muß an ihr noch gelobt werden, ganz consequent wieder in den Anfang zurück. Was ist Unsterblichkeit? Herder antwortet: „sie ist eine Blüthe der Hoffnung, ein Saame der Ahnung, nicht ein Werk des Wissens. Es giebt noch eine andere Unsterblichkeit, die uns nicht geraubt werden kann. Allein unsterblich ist, was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechtes, in seiner fortgehenden Thätigkeit, im unverrückten Gange desselben zu seinem Ziel wesentlich liegt. Wirken wir so, so verewigen wir den edelsten Theil unserer selbst in unserm Geschlecht. Außer dieser Unsterblichkeit ist Schatten und Orkus. In seinen Anstalten lebt jeder Mensch unsterblich. Zum Uebergange dieses Beitrages in den gesammten ewigen Schatz der Menschheit gehört nothwendig eine Ablegung unsers Ich. Der Nectar der Unsterblichkeit ist rein; alles mit Persönlichkeit Vermischte muß in den Abgrund." — Und so wäre denn durch die letzten Bestimmungen jene oben noch schwach in Anspruch genommene Blüthe der Hoffnung, jener zarte Saame der Ahnung der Unsterblichkeit durch das nothwendige Aufgeben des Ichs und der Persönlichkeit gewaltsam zerstört. Und das eben ist das dem Anfang gleiche Ende des geistigen Lebens unseres Geschlechtes — im bestimmungslosen Nichts, welches nach allen derartigen Philosophien zugleich auch Alles ist.

Somit wäre die Herder'sche Philosophie der Geschichte von Seite der christlichen Philosophie[1]) gerade so aufgegeben, wie sie Gans auf dem Standpunkte der Hegel'schen aufgegeben hat, und wir sind außer Stand gesetzt, zu sagen, wie und worin denn nun noch Herders allgemeine

[1]) Vielleicht meint Stutzmann in seiner Philosophie der Geschichte dasselbe, wenn er von Herder bemerkt, er habe selbst in der neuern Zeit die vollkommenste griechische Natur in sich getragen. S. 201.

protestantische Weltbildung ihren großartigen Tummelplatz bewiesen, und welche Erhebung, wenn unter dieser nicht Ueberhebung verstanden wird, in ihr sich kund gegeben. Wir sehen keine andere, als die Erhebung über die Wahrheit.

Wenn Gans bei Herder die Philosophie geradezu vermißt, so findet er bei Fr. v. Schlegel doch wenigstens „einen Grundgedanken, den man, wenn man wolle, einen philosophischen nennen könne," so daß wir uns ordentlich freuen, mit und bei dem Katholischen wieder das Philosophische anzutreffen. Jener philosophische Grundgedanke sey nämlich der, daß der Mensch frei erschaffen gewesen sey. Findet nun aber wirklich Gans bei Schlegel einen philosophischen Grundgedanken, so müssen wir uns wundern, bei ihm selbst dieses leider zu vermissen, weil er einerseits, und zwar aus Liebe zur wirklichen Philosophie, Freiheit scheint annehmen zu wollen, andererseits aber aus lauter Unterwürfigkeit gegen die blos Hegel'sche Philosophie, sie wieder aufgiebt, indem er Freiheit nicht in das Wahlvermögen setzt, durch welches der Mensch, wenn er will, von Gott abfallen kann. Aus diesem Mangel an Einsicht in das Wesen der Freiheit findet er auch Schlegels Lehre vom Abfalle lächerlich, so wie ihm die ganze übrige Geschichtsansicht dieses Mannes nothwendig entgeht, obschon es andererseits scheint, er spreche über einen Gegenstand, den er nur höchst oberflächlich kennt und nicht einmal durch flüchtige Uebersicht sich zu eigen gemacht haben kann. Darum muß ihm auch so unverständlich seyn, was Schlegel Hoffnung genannt hat, welche allerdings weder die obige Herder'sche, noch die später zu schildernde Hegel'sche, sondern etwas ganz anderes, die christliche Hoffnung nämlich ist. Doch ist Gans wieder redlich genug, uns am Ende dieser seiner kurzen Schilderung nicht zu verhehlen, was ihm an Schlegel eigentlich zuwider war: nämlich sein katholischer Standpunkt. „Ein Wunsch, sagt er von jenem, sich zu beruhigen, sich zu rechtfertigen, und den katholischen Standpunkt gegen die Forderungen der neuen Welt

festzuhalten, giebt der Behandlung etwas Gesuchtes und Prämeditirtes, das die Facta nicht in ihrer Wesenheit läßt, sondern ihnen den Beigeschmack dessen, wozu sie eigentlich dienen sollen, verleiht." S. XII. XIII.

Es wird sich im Folgenden zeigen, ob Hegel die Facta der Geschichte in ihrer Wesentlichkeit belassen habe, oder nicht. Ehe wir dies aber des Weitern, auseinandersetzen, wollen wir nur noch dem Herausgeber Gans nahe legen, mit welchem Unrecht er Wilh. v. Humboldts schönen Ausspruch: „die Weltgeschichte sey nicht ohne eine Weltregierung verständlich," zum Motto der Hegel'schen Geschichtsphilosophie gemacht habe. Denn das ist eben Humbolds eigentliche Ansicht, daß die göttliche Weltregierung jener unsichtbare Factor sey, der stets nur in den Wirkungen hervortrete, keineswegs aber in der Reihe der sinnlich wahrnehmbaren Ursachen mit auftrete. Dieser göttliche Factor der Geschichte hat aber keinen Platz in dem „logischen und bis in die einzelsten Glieder ausgeführten Gedankensysteme" Hegels, bei der durch den „Logos der Geschichte" herbeigeführten durchgängigen „Nothwendigkeit der Ereignisse" wobei „alle Uebergänge und Entwickelungen aus den vorangehenden Thatsachen sich nachweisen lassen," S. VIII. XIII. Nur unter Einer Bedingung könnten wir uns eine Vereinigung der Ansicht Humboldts mit der Hegels als möglich denken, die aber ganz gegen die Absicht und den Willen des Erstern wäre, unter der Bedingung nämlich, daß angenommen wird, die göttliche Weltregierung sey in ihrer Thätigkeit eigentlich nur der allgemeine Weltgeist in der seinigen (Thätigkeit), der allgemeine Weltgeist aber nur der in der Menschheit und durch diese sich entwickelnde Gott, der somit kein jenseitiger, sondern ein schlechthin diesseitiger wäre. Dann könnten allerdings all jene von Gans geltend gemachten Bestimmungen eintreten; aber diese Bestimmungen selbst könnten, wissenschaftlich angesehen, keine andern mehr seyn als pantheistische, und zwar in der besondern

Art und Weise, daß sie die Menschheit, die sofort schlechthin unselbstständig und unfrei ist, zur an sich bedeutungslosen Larve der Gottheit machen, so daß die ganze Geschichte zur Komödie wird, die Gott mit sich selber spielt, indem er seinem Antlitze die menschliche Maske vorhält, und hiebei eben so ohne Zuschauer wie ohne Mitspieler ist.

Daß denn auch in der That die Hegel'sche Geschichtsphilosophie nichts Anderes darbiete, als eine solche lang und breit gestreckte schauerliche Larve der Gottheit, wird die weitere Darstellung zur Genüge erweisen.

Indem wir nach diesen einleitenden Vorbemerkungen zum Hegel'schen Werke selbst uns hinwenden, halten wir uns zunächst an die Bestimmungen, die Hegel über Philosophie der Geschichte, ihre Aufgabe und dergl. in der Einleitung zu seinem Buche gegeben hat.

Schon auf dem ersten Blatte unterscheidet er drei Arten, die Geschichte zu betrachten: a) die ursprüngliche Geschichte, b) die reflectirte Geschichte, c) die philosophische Geschichte. Wir wollen uns bei dem Unlogischen dieser Eintheilung, wenn nämlich von ihm zur ersten die Werke von Herodot, Thucydides, Guicciardini und Friedrich dem Großen, zur zweiten aber die von Livius, Diodor von Sicilien und Joh. von Müller (Schweizergeschichte) gerechnet werden, nicht aufhalten und geradezu zu derjenigen fortgehen, die er für sich selbst herausgewählt hat, zur philosophischen.

Es wird aber Alles darauf ankommen, was er unter der letztern im Allgemeinen sich gedacht, und noch mehr, ob und wie er sie im Geiste seiner eigenen Philosophie durchgeführt habe. Denn oft ist ein Gedanke, von dem Jemand ausgeht, ein richtiger und wahrer; allein er zeigt sich als ein ganz anderer, sobald er in einem concreten Falle zur Anwendung kommt. So finden wir es sogleich bei Hegel. Wir stimmenn ihm ganz bei, wenn er S. 11 im Allgemeinen sagt: „daß die Philosophie der Geschichte nichts Anderes als die

denkende Betrachtung derselben bedeute.“ Eben so hat es unsern Beifall, wenn er S. 14 die Ueberzeugung ausspricht, „daß Vernunft in der Welt und ebenso in der Weltgeschichte geherrscht habe und herrsche.“ Allein schon das, was er so recht in der Mitte dieser beiden Ansichten und Ueberzeugungen vorbringt, ist geeignet, uns mißtrauisch gegen seine diesfallsige Vorstellungsweise zu machen. Denn um den Gedanken, „daß die Vernunft die Welt beherrsche, und daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sey,“ von Seite der Philosophie näher zu erörtern, kommt es bei Hegel S. 12 zu der merkwürdigen Erklärung: „durch die speculative Erkenntniß in ihr (der Philosophie) wird es erwiesen, daß die Vernunft — bei diesem Ausdrucke können wir hier stehen bleiben, ohne die Beziehung und das Verhältniß zu Gott näher zu erörtern — die Substanz wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung dieses ihres Inhaltes ist. Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Seyn und Bestehen hat, die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so unmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu seyn; der unendliche Stoff aller Wesenheit und Wahrheit, denn sie bedarf nicht, wie endliches Thun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Thätigkeit empfinge; sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material — die unendliche Form, denn nur in ihrer Gestalt, und von ihr berechtiget, treten die Erscheinungen auf und beginnen zu leben. Daß sie sich in der Welt offenbart, und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen, und hier so als bewiese vorausgesetzt wird.“

Wir haben oben diese Stelle deswegen eine merkwürdige genannt, weil sie in wenig Worten das ganze System Hegels bezeichnet, darum aber auch geeignet ist, uns darüber zu belehren, was wir von einer Philosophie der Geschichte zu erwarten haben, die nur ein integrirender Bestandtheil dieser Philosophie, und zwar ein sehr bedeutsamer, ist. Denn es kann Keinem, der mit dem Inhalt der Hegel'schen Speculation näher vertraut ist, entgehen, daß wir in obiger Schilderung gerade das höchste Resultat dieser Speculation vor uns haben, die Vernunft nämlich wie sie als logische Idee das Absolute ist, welches Alles in Allem, und außer dem Nichts ist. Daß es sich nicht anders verhalten könne, muß selbst demjenigen, der mit dieser Speculation weniger bekannt ist, bald einleuchten, wenn er die Prädicate betrachtet, die der Vernunft zugelegt werden, als da sind: Substanz, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Seyn und Bestehen hat (Spinozistische Substanz), unendliche Macht, unendlicher Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, aller Wesenheit und Wahrheit, unendliche Form, weil nur in ihrer Gestalt, und von ihr berechtiget, die Erscheinungen auftreten und zu leben beginnen; und wenn zum Schlusse noch behauptet wird, daß sich in der Welt nichts offenbare als nur die Vernunft, und daß dies ihre Ehre und Herrlichkeit sey.

Wenn nun die Vernunft, also mit Macht, Ehre und Herrlichkeit angethan, als das Absolute auftritt, dann dürfen wir uns freilich nicht wundern, wenn Hegel an einem andern Orte die logische Idee geradezu der Idee Gottes gleichsetzt, und die Logik als metaphysische Theologie bezeichnet [1]), und eben so wenig darf es auffallen, wenn er in der Logik selbst diese die „Darstellung Gottes seyn läßt, wie er ist in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes [2])." Das also wäre mit wenig Worten der Sinn des Ganzen: Gott ist

[1]) Hegels Religionsphilosophie II. Bd. S. 366.

[2]) Logik I. 35. 33. 2. Aufl.

die unpersönliche Vernunft, der bloße Vernunftzusammenhang in der Welt und außer dem Nichts. Dieß ist so sehr die Meinung Hegels, daß, wenn wir etwa seinen Worten einen höhern Gedanken unterschieben wollten, seine ganze Philosophie nur in die härtesten Widersprüche mit sich selbst kommen müßte, wie denn die bessere Kritik hierüber längst mit sich im Reinen ist.

Vertritt aber die unpersönliche Vernunft die Stelle der Gottheit, wie in der Welt, so auch in der Geschichte, so begreifen wir, warum Hegel gerade da, wo er die Vernunft also verabsolutirt, die Beziehung und das Verhältniß zu Gott nicht näher erörtern will, denn eine solche Erörterung wäre ohne Gegenstand, weil neben einer solchen Vernunft die Gottheit keinen Platz mehr hat. Daß wir uns hierin nicht irren, geht schon aus den Anstalten hervor, die Hegel trifft, seine weitere Darstellung einzuleiten. Daß es in der Weltgeschichte vernünftig hergegangen sey, wird jetzt sogleich in der Umschreibung näher also erörtert, „daß sie (die Weltgeschichte) der vernünftige, nothwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur zwar immer eine und dieselbe ist, aber in dem Weltdaseyn diese seine eine Natur explicirt," S. 13. So haben wir schon eine gewaltige Hypostase der Vernunft; diese ist der Weltgeist, und Geschichte nur der Gang des seine Eine Natur (welche eben die Vernunft ist) explicirenden Weltgeistes. Um aber ja keinem Mißverständnisse sich Preis zu geben, sucht Hegel, obwohl gegen seine ausgesprochene Absicht, sein philosophisches Bewußtseyn mit dem religiösen, welches an eine Vorsehung glaubt, zusammenzuhalten, und wir erfahren bei dieser Auseinandersetzung des obschwebenden Verhältnisses zwischen beiden, daß er mit dem Satze, die Vernunft regiere die Welt, eigentlich dasselbe, aber nur wissenschaftlicher ausdrücken wolle, was in der Form der religiösen Wahrheit der Glaube mit seinem Satze will, daß die Welt nicht dem Zufall, und äußerlichen zufälliger

Ursachen Preis gegeben sey, sondern eine Vorsehung die Welt regiere. S. 16. Ganz bestimmt hat sich der Verfasser auf derselben Seite so ausgedrückt: „die Wahrheit nun, daß eine, und zwar die göttliche Vorsehung den Begebenheiten der Welt vorstehe, entspricht dem angegebenen Principe, denn die göttliche Vorsehung ist der Weisheit nach unendliche Macht, welche ihre Zwecke, das ist, den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht; die Vernunft ist das ganz frei sich selbst bestimmende Denken." Ist so in der nähern Characterisirung von beiden Principien, dem philosophischen und dem religiösen die Identität ausgesprochen, und der ganze Unterschied nur der, der bei Hegel überhaupt gemacht wird, daß nämlich das Philosophische als eine höhere Potenz anzusehen sey als das Religiöse; so ist von selbst klar, daß er außer jenem Vernunftprincip kein anderes in der Geschichte walten sieht, daß somit bei ihm die Vernunft ganz und gar die Stelle der Gottheit vertritt, bei welcher Anschauung er zudem noch glaubt, eine Stufe höher in der Entwickelung zu stehen als wir mit unserm religiösen Bewußtseyn, welches zu seiner vollen Wahrheit erst im philosophischen kommen soll. Darum sagt er auch von jenem Glauben an die Vorsehung, er sey in sich noch unbestimmt und gehe auch nicht zum Bestimmten, zur Anwendung auf das Ganze, auf den umfassenden Verlauf der Weltgeschichte fort. Wenn daher oben Uebereinstimmung war, so thut sich nun auch die Verschiedenheit, ja der Gegensatz des Princips des Glaubens und des philosophische Princips hervor. Deswegen will Hegel, wie er sich ausdrückt, bei der „Kleinkrämerei des Glaubens" nicht länger stehen bleiben, eben weil er sich mit ihr zu jener philosophischen Höhe nicht hinaufarbeiten könnte, auf der es klar wird, daß Gott auch in der Geschichte nur die zum absoluten Geist hinauf hypostasirte unpersönliche Vernunft sey. Wenn aber Hegel noch hinzusetzt: „die Geschichte erklären aber heißt, die Leidenschaften des Menschen, ihr Genie, ihre einwirkenden Kräfte enthüllen;

so wird der Ort, diese Gedanken näher zu erörtern, später kommen, wie auch Hegel sich selbst mit dieser Bestimmung vorgegriffen hat. Und so gehen wir unserm Verfasser in seinen weitern wesentlichen Auseinandersetzungen nach.

Zuerst scheint ihm S. 19 und 20 beachtet werden zu müssen, daß die Weltgeschichte auf dem geistigen Boden vorgehe. Der Geist und der Verlauf seiner Entwickelung ist das Substantielle der Weltgeschichte. Um nun den Geist in seiner concreten Wirklichkeit zu begreifen, sind vorläufig anzugeben:

a, die abstracten Bestimmungen der Natur des Geistes;
b, welche Mittel der Geist braucht, um seine Idee zu realisiren;
c, die Gestalt, welche die vollständige Realisirung des Geistes im Daseyn ist, was eben die Staaten sind.

Indem Hegel es sich zur Aufgabe setzt, die Natur des Geistes zu bestimmen, findet er sogleich (S. 20), daß die Substanz und das Wesen des Geistes die Freiheit sey. Das aber sey Lehre der Philosophie, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, daß alle nur Mittel für die Freiheit seyen, alle nur diese suchen und hervorbringen, ja, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sey. Es wäre zu wünschen gewesen, Hegel möchte sich, statt Worte auf Worte zu häufen, lieber mit der eigentlichen Bestimmung des Wesens der Freiheit selbst befaßt haben. Das letztere aber vermissen wir, denn da, wo er sich wirklich darauf einzulassen scheint, bringt er etwas ganz Anderes vor, indem er stets entweder nur die allgemeine Natur des Geistes, von der die Freiheit nur Moment ist, oder das menschliche Selbstbewußtseyn beschreibt. „Die Materie hat ihre Substanz außer sich; der Geist ist das bei-sich-selbst-Seyn. Dies aber ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht seyn ohne ein Aeußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Dieses Beisichselbstseyn des Geistes ist Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn von sich selbst"

(S. 21). Endlich springt er von der so das Wesen der Freiheit nichts weniger als treffenden Definition mit Einmal über zur politischen Freiheit. „Die Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist, oder der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß Einer frei ist, dieser Eine ist der Despot. In den Griechen ist erst das Bewußtseyn der Freiheit aufgegangen; aber sie, wie auch die Römer, wußten allein, daß Einige frei sind, nicht der Mensch, als solcher. Erst die germanischen Nationen sind im Christenthume zum Bewußtseyn gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigentliche Natur ausmacht" (S. 21 und 22). Darum ist nach Hegel die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit (S. 22). Hegel hat somit manche Bestimmungen gegeben, nur die nicht, die er hätte geben sollen, die von der wirklichen Freiheit. Denn auffallen muß es insbesondere, daß gerade diejenige Freiheit, auf die in der Geschichte, in der eine Gottheit waltet, die sich gegenüber den freien Handlungen des Menschen verhält, die moralische nämlich, welche als solche Freiheit der Wahl, oder Wahlvermögen ist, nicht einmal in Erwähnung gekommen, die Freiheit somit, die von Seite des Menschen alle Thaten der Geschichte, seyen sie gute oder böse, setzt, in Folge deren die sittlichen Zustände der Welt sich ergeben, und die mit ihren Handlungen Gegenstand des göttlichen Weltgerichtes ist. Also gerade diese unendliche Quelle der Thaten, dieses schöpferische Princip der Geschichte ist bei Hegel ohne alle Berücksichtigung geblieben.

Sollte dies Verwunderung bei solchen erregen, die mit dem Hegel'schen Systeme noch nicht recht vertraut sind, so fällt alles Staunen bei jenen hinweg, die den innern Geist des Systems schon erkannt haben. Für Hegel ist überhaupt die sittliche Freiheit, wie wir sie auf christlichem Standpunkte nehmen, nicht. Er kennt nur eine Freiheit, die immanente Bestimmung der Vernunft und des Denkens selbst ist,

eine Freiheit somit, die sich nicht erst zu entscheiden braucht, sondern in der Nothwendigkeit der Vernunft und der Denkbestimmungen ewig schon entschieden ist. Vernunft ist Freiheit, wie Freiheit Vernunft ist. „Das Vernünftige in seiner Bestimmtheit ist die sich wissende, sich bestimmende und sich wollende Freiheit, die nur sich zum Zweck hat, das ist der einfache Begriff der Vernunft zugleich, aber es ist ebenso das, was wir als das Subject genannt haben, das Selbstbewußtseyn, der in der Welt existirende Geist" (S. 38). „Zugleich ist die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Nothwendigkeit in sich schließt, eben sich zum Bewußtseyn, — denn sie ist, ihrem Begriffe nach, Wissen von sich, — und damit zur Wirklichkeit zu bringen: sie ist der Zweck, den sie ausführt, und der einzige Zweck des Geistes" (S. 23). Wenn es daher in den verschiedenen Schilderungen, die Hegel, wie in den eben angeführten, macht, oftmals heißt, die Freiheit sey eine sich bestimmende, sich wollende Freiheit; so ist damit niemals gemeint, die Freiheit könne sich auch anders bestimmen und anders wollen, als es in Wirklichkeit geschieht; sondern Freiheit ist überall nur ein anderer Name für Vernunft und ist eben diejenige Vernunft, die, sich selbst zum Zwecke habend, mit innerer Nothwendigkeit zu dem sich entfaltet, was sie in ihrer logischen Bestimmtheit ist. Mit Einem Wort: Freiheit ist jene Vernunft, wie sie oben als Substanz, als unendliche Macht, als unendlicher Stoff und als unendliche Form zugleich uns vorgestellt worden ist, oder sie ist die wirkliche Ausführung all dieser wesentlichen Prädicate ihres Seyns, die Bethätigung ihres Inhaltes. Damit stimmt auch ganz überein, was Hegel in der Encyclopädie über den freien Geist vorgebracht hat [1]), wo er, in der Meinung, die Einheit des theoretischen und practischen Geistes im freien Willen hergestellt zu haben, das practische Moment des Geistes geradezu zerstört hat, und eben zu jenem For-

[1]) Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 3. Ausgabe, S. 494 — 496.

malismus gekommen ist, von dem er glaubt, daß er durch ihn abgethan worden sey. Denn ist die Vernunft nicht nur die Substanz, die unendliche Macht und der unendliche Stoff, sondern auch die unendliche Form, in der sich die Substanz, die Macht und der Stoff mit innerer Nothwendigkeit ausprägt; so ist auch Freiheit als sich entfaltende und verwirklichende Vernunft nichts anderes, als das nothwendige Gesetz der Evolution des Absoluten, welches Gesetz mit jener unendlichen Form ganz identisch ist. Da nun aber dieses nothwendige Gesetz und diese in gleicher Weise nothwendige Form eben so der Vernunft, dem Absoluten, als dem, in welchem sich dieses ausdrückt (denn nur in der Gestalt der unendlichen Form, und von ihr berechtigt, treten, wie Hegel oben sich ausgesprochen, die Erscheinungen auf und beginnen zu leben), gebietet; so ist sowohl Gott als der Mensch unfrei: Gott, weil er an jenes unpersönliche Gesetz der logischen Nothwendigkeit, welches eben die unendliche Form ist, gebunden ist; der Mensch, weil er alle seine Handlungen nur in jener unendlichen Form, in der er selbst lebt, oder die selbst nur die Gestalt seines Lebens ist, ausprägen kann, also ausprägen muß.

Indem aber Hegel in dieser Art und Weise die göttliche und menschliche Freiheit, in dieser aber den göttlichen und menschlichen Willen, mit Einmal aufhebt, hat er die Möglichkeit einer Weltgeschichte selbst aufgehoben, und was er uns noch zu geben im Stande ist, kann nur etwas Anderes als wirkliche Geschichte seyn, das Walten und Treiben jenes finstern Gesetzes nämlich, welches die Alten als eiserne Nothwendigkeit begriffen haben, und dem in ihrem Leben sowohl Götter als Menschen unterworfen waren. So führt uns Hegel aus dem klaren Lichte des Christenthums wieder zurück in die dunkle, chaotische Nacht des Heidenthums, indem er die alte grause Ananke wieder auf ihren schon umgeworfenen Thron, den er aufrichtet, heraufbeschwört. Was daher der Orphiker in der Argonautik (V. 12)

singt: „Wie der Urzeit Chaos in schrecklichem Zwange das All hielt," soll sich im neunzehnten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung wieder erneuern, und in der Erneuerung der Lehre von dem alten schwarzen Gespenste sollen wir die Lösung für die Räthsel der Weltgeschichte erhalten. Ja noch tiefer und schmählicher zu fallen wird uns zugemuthet. Denn wenn Euripides in der Alkestis von der Ananke sagt, daß dieser einzigen Göttin kein Altar und keine Bilder stehen [1]), und aus seinen sogleich weiter folgenden Worten erhellet, wie man diese „Mächtige" lieber gar nicht eingreifen sah ins Leben; so sollen wir nach der Aufforderung Hegels in dieser Nothwendigkeit den Gott der Geschichte verehren und unser Leben von ihm in demüthiger Frömmigkeit beherrscht seyn lassen.

Wenn endlich von jener Schrecklichen Euripides bemerkt, daß „in ihrem rauhen Sinne nimmer die Schaam wohne [2]);" so ist damit offenbar dies gemeint, daß die Nothwendigkeit als blinde Macht überall ohne Wahl zugreife, und nicht darauf sehe, was gut und was böse, was vortrefflich und was schlecht sey.

Daß nun Hegel auch diesen Unterschied aufgehoben, auch diese heiligen Schranken niedergerissen habe, ist nicht blos eine consequente Folgerung aus seinem Nothwendigkeitssysteme, sondern er hat sich darüber selbst auf die naivste Weise erklärt, ohne daß er übrigens damit aufhört, denselben Vorwurf, und zwar in geschärfterem Maaße zu verdienen, den die Chöre des Euripides der Ananke machten.

Jene offene Erklärung aber finden wir in der Hegel'schen Phänomenologie des Geistes, welche nach ihrer Aufgabe die Wissenschaft der Erfahrung unsers Bewußtseyns seyn sollte, an sich aber und in Wirklichkeit die Wissenschaft von den Bildungsstufen des allgemeinen Geistes in seiner Selbsthypostasirung zum absoluten Geiste

[1]) Euripid. Alkestis vv. 959, 960.
[2]) Vers 968.

ist, welcher auf jenem grausamen Siegeswege durch eine verzehrende Dialektik Alles aufhebt, was „die Makel der Bestimmtheit" trägt, und als freies, individuelles Wesen für sich seyn will. Mit Einem Worte: die Phänomenologie stellt die Geschichte jener absoluten Vernunft dar, die allgemeine Substanz, unendlicher Macht, unendlicher Stoff und unendliche Form; und dies alles zumal ist. Wie sehr auch hier wieder nur die logische Nothwendigkeit vorherrsche, geht schon daraus hervor, daß die Formen des Begriffes als der lebendige Geist aufgefaßt werden, indem dieser keinen andern Inhalt als sich selbst begreife, den logischen nämlich, so daß sich hier nur eine wesentliche, ja die wesentlichste Bestimmung der Logik selbst geltend macht: der Inhalt sey überhaupt nichts Anderes, als solche Bestimmungen der absoluten Form, und die (logische) Idee erweise sich als der sich selbst und Alles als Begriff wissende Begriff.

Zeigt sich aber im wirklichen Leben, durch welches der absolute Geist als durch das seinige hindurchschreitet, Alles wie mit einer bestimmten Nothwendigkeit behaftet auf, so ist es von selbst begreiflich, daß da alle Erscheinungen als an sich nothwendige Momente jenes Lebens sich erweisen, und die sittlichen Begriffe von gut und bös nur als an sich relative Begriffe angesehen werden können, so daß, was auf dieser Stufe oder in dieser einzelnen Stellung als böse gilt, sich als solches, auf einer andern Stufe und in einer andern allgemeineren Stellung, d. h. aber nach einer andern allgemeinern Betrachtungsweise, wieder aufhebt und die Natur des Guten annimmt. Daraus geht hervor, warum Hegel auf dem Standpunkte des allgemeinen Bewußtseyns das Böse so leicht verzeihlich findet; der Geist ist in der absoluten Gewißheit seiner selbst über alle That und Wirklichkeit Meister, und er kann diese abwerfen und ungeschehen machen [1]). „Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die That ist nicht

[1]) Phänomenol. S. 504.

das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende. Das verwirklichende Selbst, die Form seiner Handlung, ist nur Moment des Ganzen, und eben so das durch Urtheil bestimmende und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen. Jenes Böse setzt diese Entäußerung seiner oder sich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daseyn durch die Anschauung seiner selbst im Andern. Diesem Andern aber muß, wie jenem sein einseitiges nicht anerkanntes Daseyn des besonderen Fürsichseyns, so ihm sein einseitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geistes über seine Wirklichkeit darstellt, so dies die Macht über seinen bestimmten Begriff. Dieses entsagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm festhaltenden Fürsichseyns, darum, weil es in der That sich selbst im Ersten anschaut. Dies, daß seine Wirklichkeit wegwirft und sich zum aufgehobenen Diesen macht, stellt sich dadurch in der That als Allgemeines dar; es kehrt aus seiner äußern Wirklichkeit in sich als Wesen zurück; das allgemeine Bewußtseyn erkennt also darin sich selbst. — Die Verzeihung, die es dem ersten widerfahren läßt, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein unwirkliches Wesen, indem es diesem jenes Andere, das wirkliches Handeln war, gleichsetzt, und das, welches von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkannt, oder vielmehr dieser Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseyendes bestimmendes Urtheil fahren läßt, wie das Andere das fürsichseyende Bestimmen der Handlung. — Das Wort der Versöhnung ist der daseyende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seyenden Einzelheit

anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist [1]."

Wenn solche Bestimmungen schon auf den niedern Stufen des phänomenologischen Bewußtseyns jede sittliche Natur mit Abscheu und Ekel erfüllen; so kommt dazu noch das Entsetzen, wenn man sie auf höhern und den höchsten Stufen desselben sogar in die Mitte der Religion hineingetragen und in dieser erst so recht geltend gemacht findet, in der Religion, von der Hegel sonst selbst sagt, daß sie die Vollendung des Geistes sey [2]), worin die einzelnen Momente desselben, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist, als in ihren Grund zurückgehen und zurückgegangen sind. Wenn aber von diesen letzten sogleich gesagt wird, daß sie zusammen die daseyende Wirklichkeit des ganzen Geistes ausmachen, welcher nur sey als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten; so ist es von selbst verständlich, daß auch das Wesen der Religion als ein werdendes als in der Bewegung begriffen gedacht werden müsse.

Das Werden der Religion überhaupt ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieser Attribute, wie es nicht nur im Allgemeinen sich bestimmt, sondern wie es an und für sich ist, d. h. wie es in sich selbst sich als Ganzes verläuft, dargestellt wird, so ist damit auch nicht nur das Werden der Religion überhaupt entstanden, sondern jene vollständigen Verläufe der einzelnen Seiten enthalten zugleich die Bestimmtheiten der Religion selbst. Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche, und er sich anschaue, wie er ist. In diesem Werden ist er also selbst in bestimmten Gestalten, welche die Unterschiede dieser Be-

[1]) Phänomenol. S. 505, 506.
[2]) Phänomenol. S. 513.

wegung ausmachen; zugleich hat damit die bestimmte Religion eben so einen bestimmten wirklichen Geist. Wenn also dem sich wissenden Geiste überhaupt Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist angehören, so gehören den bestimmten Gestalten des sich wissenden Geistes die bestimmten Formen an, welche sich innerhalb des Bewußtseyns, Selbstbewußtseyns, der Vernunft und des Geistes an jedem besonders entwickelten. Die bestimmte Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenigen heraus, welche ihr entspricht. Der Geist ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit seiner selbst, sich auch in seiner Wahrheit ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewußtseyn theilt, in Geistesgestalt für einander sind. Die Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewußtseyns annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geistes als von der Substanz erfüllt. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewußtseyn, innerhalb dessen das Bewußtseyn auseinander tritt. Auf diese Weise in sein reines Selbstbewußtseyn eingeschlossen existirt er in der Religion nicht als der Schöpfer einer Natur überhaupt, sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Vollständigkeit seiner Erscheinung ausmachen, und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben, oder seiner unvollkommenen Wirklichkeit [1]).

Somit wäre, wie auf den untern Gebieten des phänomenologischen Bewußtseyns das Böse leicht entschuldigt, weil es nur ein vorübergehendes Moment des allgemeinen Geistes, auf dieselbe Weise jede erscheinende Religion, so grausenerregend und unsittlich sie auch seyn möchte, gerechtfertigt, eben wiederum, weil sie nur eine bestimmte nothwendige Gestalt des sich durch sie unverwirklichenden absoluten Geistes ist.

---

[1]) Phänomenol. S. 513 — 517.

Aber noch in ganz anderer Weise hat uns Hegel in der Phänomenologie des Geistes seine der Philosophie wie der Religion gleichsehr widersprechenden Gedanken vorgelegt. Veranlassung hiezu nahm er in der Darstellung der offenbaren Religion, welche, weil in ihr Gott im höchsten Sinne offenbar geworden ist, auch die höchste Stufe unter den übrigen Religionen einnimmt. Seinen unmittelbaren Ausgang hat er von dem genommen, was man auf der Stufe der Vorstellung Weltschöpfung nennt, welche Vorstellung jedoch der vollen Wahrheit noch nicht entspricht, eben weil der Vorstellung etwas ganz Anderes, als man auf jener Stufe meint, zu Grunde liegt, dies nämlich, daß der nur ewige oder abstracte Geist sich selbst ein Anderes (die Welt) wird, oder in das Daseyn und unmittelbar in das unmittelbare Daseyn tritt, was Hegel in der Religionsphilosophie mit andern Worten also ausgesprochen hat, daß Gott, der noch im abstracten Elemente seines Wesens, oder im Elemente der reinen Idee ist, sich in sich dirimirt, theilt, und sich sofort durch diese Diremtion in die Welt entläßt. Gott schafft also nicht eine Welt, wie wir es uns nur vorstellen, sondern er entläßt sich selbst in die Welt [1]). Er entläßt sich aber in die Welt, weil dies zur Entwickelung und Entfaltung seines Wesens gehört, und er ohne dies nicht der absolute Geist wäre.

Nach dieser kurzen Erörterung werden folgende Bestimmungen der Phänomenologie über den eigentlichen Ursprung des Bösen in seinem nothwendigen Zusammenhange mit der Weltentstehung verständlicher seyn.

Dieses Erschaffen (der Welt), heißt es, ist das Wort der Vorstellung für den Begriff selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür, daß das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstracte ist, vielmehr das Negative und hiemit sich Entgegengesetzte oder Andere ist;

[1]) Hegels Religionsphilosophie Thl. I. S. 15 — 135. II. Thl. S. 169 — 209.

— oder weil, um dasselbe noch in einer andern Form zu sagen, das als Wesen Gesetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Seyn ist, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn des Selbsts entbehrt, und also der Innerlichkeit ermangelnd passiv oder Seyn für Anderes ist. — Dies Seyn für Anderes ist zugleich eine Welt; der Geist in der Bestimmung des Seyns für Anderes ist das ruhige Bestehen der vorhin in das reine Denken eingeschlossenen Momente, also die Auflösung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derselben in ihre eigene Besonderheit. Die Welt ist aber nicht nur dieser auseinander in die Vollständigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geist, sondern da er wesentlich das einfache Selbst ist, ist dieses an ihr eben so vorhanden; der daseyende Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewußtseyn hat und sich als Anderes oder als Welt von sich unterscheidet. Wie dieses Einzelne Selbst so unmittelbar erst gesetzt ist, ist es noch nicht Geist für sich; es ist also nicht als Geist, es kann unschuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Daß es in der That Selbst und Geist ist, muß es ebenso, wie das ewige Wesen sich als die Bewegung in seinem Andersseyn sich selbst gleich zu seyn darstellt, zunächst sich selbst ein Anderes werden. Indem dieser Geist bestimmt ist als erst unmittelbar daseyend oder als in die Mannigfaltigkeit seines Bewußtseyns zerstreut, so ist sein Anderswerden das Insichgehen des Wissens überhaupt. Das unmittelbare Daseyn schlägt in den Gedanken, oder das nur sinnliche Bewußtseyn in das Bewußtseyn des Gedankens um und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder bedingte Gedanke ist, ist er nicht das reine Wissen, sondern der Gedanke, der das Andersseyn an ihm hat, und also der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen. Indem dies Insichgehen des daseyenden Bewußtseyns sich unmittelbar als das sich selbst Ungleichwerden bestimmt, so erscheint das Böse als das erste Daseyn des in sich gegangenen Bewußtseyns; und weil die

Gedanken des Guten und Bösen schlechthin entgegengesetzt und diese Entgegensetzung noch nicht aufgehoben ist, so ist dies Bewußtseyn wesentlich nur das Böse. Insofern das unmittelbare Daseyn in den Gedanken umschlägt und das Insichseyn theils selbst Denken, theils das Moment des Anderswerdens des Wesens damit näher bestimmt ist, so kann das Böswerden weiter rückwärts aus der daseyenden Welt hinaus schon in das erste Reich des Denkens verlegt werden. Es kann also gesagt werden, daß schon der erstgeborne Lichtsohn, als in sich gehend, abgefallen sey [1]).

Das Böse ist also eine nothwendige Erscheinung im Processe des geistigen Bewußtseyns, und zwar tritt es zunächst da hervor, wo das Bewußtseyn zuerst in sich selbst geht, um sich in seinem Andersseyn zu begreifen, welches der Gedanke ursprünglich schon an sich hat. Darum meint auch Hegel S. 580 noch besonders, daß die Ansicht, der erste Mensch habe durch das Pflücken vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, also durch das, was man Abfallen nennt, etwas Nichtnothwendiges gethan, und er habe dadurch zugleich einen Verlust erlitten, nur der tiefer stehenden Vorstellung angehöre, keineswegs aber der Stufe des vernünftigen Denkens entspreche, wie auch der erste Lichtsohn, von dem man in der Vorstellung glaube, er sey abgefallen, eigentlich nur in sich gegangen sey. Damit man aber nicht glaube, durch diese Folgerung geschehe dem Verfasser ein Unrecht; so mögen noch zwei sogleich an das oben Mitgetheilte sich anschließende Bestimmungen, die bei Hegel selbst Folgerungen sind, hinzugenommen werden, die eine, wonach „das Gute und das Böse die sich ergebenden bestimmten Unterschiede des Gedankens;" die andere, nach welcher „das Böse nichts Anderes, als das Insichgehen des natürlichen Daseyns des Geistes ist [2])." Begreiflich ist es jetzt auch, warum Hegel will,

[1]) Phänomenol. S. 579 — 581.

[2]) Phänomenol. S. 582 vergl. 588.

nur die Vorstellung, nicht aber das vernünftige Denken, könne glauben, „das Böse sey ein dem götlichen Wesen fremdes Geschehen," und er setzt hinzu: „es in demselben selbst (in Gott) als seinen Zorn zu fassen, ist die höchste, härteste Anstrengung des sich mit selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt [1]). Das Härteste aber noch von Allem, was Hegel diesfalls vorbringt, wenn schon nur strenge Consequenz aus dem eben Dargestellten, ist dies, daß er da, wo er davon spricht, daß das göttliche Wesen in der offenbaren Religion die menschliche Natur annimmt, nun so weiter schließt: „darin ist es schon ausgesprochen, daß an sich beide nicht getrennt sind; wie darin, daß das göttliche Wesen sich selbst von Anfang entäußert, sein Daseyn in sich geht und böse wird, es nicht ausgesprochen, aber darin enthalten ist, daß an sich dies böse Daseyn nicht ein ihm Fremdes ist [2])."

Nach dieser Exposition werden wir es auch viel begreiflicher finden, was Hegel mit den oben angedeuteten Mitteln will, welche der Geist braucht, um seine Idee zu realisiren. Diese Mittel spielen als Kräfte der Geschichte eine so bedeutende Rolle, daß an ihrer richtigen Fassung Alles gelegen ist. Zunächst aber fragt es sich, welches die Stellung der genannten Mittel zur Freiheit sey, welche die Grundbewegung in der Geschichte hervorbringt und der eigentlichste Zweck der letztern ist. Hegel giebt die kurze Antwort: „diese Frage nach den Mitteln, wodurch sich die Freiheit zu einer Welt hervorbringt, führt uns in die Erscheinung der Geschichte selbst. Wenn die Freiheit als solche zunächst der innere Begriff ist, so sind die Mittel dagegen ein Aeußerliches, das Erscheinende, das in der Geschichte unmittelbar vor die Augen tritt und sich darstellt [3])." Welches aber sind nun, müssen wir sogleich wieder fragen, diese Mittel selbst,

[1]) Phänomenol. S. 582.
[2]) Phänomenol. S. 584.
[3]) Philos. der Geschichte. S. 23—24.

die in solchem Verhältnisse zur Freiheit stehen? Hegel antwortet: „die nächste Ansicht der Geschichte überzeugt uns, daß die Handlungen der Menschen von ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Characteren und Talenten ausgehen, und zwar so, daß es in diesem Schauspiel der Thätigkeit nur diese Bedürfnisse, Leidenschaften, Interessen sind, welche als die Triebfedern erscheinen, und als das Hauptwirksame vorkommen.“

„Wohl liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Gutes wollen, edle Vaterlandsliebe; aber diese Tugenden und dieses Allgegemeine stehen in einem unbedeutenden Verhältnisse zur Welt und zu dem, was sie erschafft. Wir können wohl die Vernunftbestimmung in diesem Subjecte selbst, und in den Kreisen ihrer Wirksamkeit realisirt sehen, aber sie sind in einem geringen Verhältnisse zu der Masse des Menschengeschlechtes; ebenso ist der Umfang des Daseyns, den ihre Tugenden haben, eben so relativ von geringer Ausdehnung. Theils aber sind die Leidenschaften, Zwecke des particularen Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, das Gewaltigste; sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen, und daß diese Naturgewalten dem Menschen unmittelbar näher liegen, als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität.“ S. 24. Bei dieser Ansicht von den Dingen kann freilich Hegel das Bedauerniß nicht ganz unterdrücken, welches das menschliche Gemüth bei solchem Spiele zerstörender Leidenschaften befällt; auch weiß er recht gut, daß wir gegen die moralische Betrübniß darin keinen hinlänglichen Trost finden, daß wir denken: es ist nun einmal so gewesen; es ist ein Schicksal, es ist nichts daran zu ändern u. s. f. Allein es wird darauf ankommen, wie er sich selbst zu trösten weiß. Dies geschieht bei ihm aber durch den einzigen Hinblick auf die substantielle Bestimmung, auf den absoluten Endzweck und auf das wahrhafte Resultat der Weltgeschichte. S. 24 — 25. Denn auf diesem Boden der

Betrachtung findet er, daß das, was wir Princip, Grundsatz, Gesetz, Endzweck, Bestimmung oder die Natur und den Begriff des Geistes nennen, nur ein Allgemeines, Abstractes, Inneres sey, das als solches, so wahr es auch in ihm ist, nicht vollständig wirklich ist. Was an sich ist, ist eine Wirklichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus seinem Innern zur Existenz gekommen. Es muß ein zweites Moment für ihre Wirklichkeit hinzukommen, und dies ist die Bethätigung, Verwirklichung, und deren Princip ist der Wille, die Thätigkeit des Menschen überhaupt. Es ist nur durch diese Thätigkeit, daß jener Begriff sowie die an sich seyenden Bestimmungen realisirt, verwirklicht werden, denn sie gelten nicht unmittelbar durch sich selbst. Die Thätigkeit, welche sie ins Werk und Daseyn setzt, ist des Menschen Bedürfniß, Trieb, Neigung und Leidenschaft. S. 26.

Wenn daher Hegel oben die Freiheit in ihrem wahren Wesen, nach welchem sie Wahlvermögen ist, aufgehoben hat, sucht er jetzt eine Art von Surrogat an ihre Stelle zu bringen, um das lebendige Leben zu erklären. Um nun aber gegen frühere Behauptungen nicht zu verstoßen, überhaupt um consequent im Systeme zu seyn, und den Weltgeist in allen Erscheinungen als das Eine und Allgemeine, welches eben die hypostasirte Vernunft ist, hervortreten zu lassen, appelirt er an einen Willen, der jedoch nur Trieb der Neigung und der Leidenschaft, in dieser Eigenschaft aber eben so schlechhin nothwendig ist, wie das Innere, die Vernunft, welche nur durch ihn als das Aeußere zur Wirklichkeit der Erscheinung sich vermittelt. Damit sind wir aber auf das Alte wieder zurückversetzt worden, auf die innere Nothwendigkeit des Bösen nämlich, welches hier eben die Leidenschaft ist, und der ganze Unterschied zwischen dem Frühern und dem Jetzigen besteht einzig darin, daß wir nach dem Warum nun auch das Wie der nothwendigen Entstehung des Bösen, und zwar in der nothwendigen Sichselbstvermittelung

des allgemeinen Geistes gefunden haben. So nothwendig Vernunft und Freiheit und der allgemeine Geist, so nothwendig auch das Böse, ohne welches jene nicht möglich wären. Daher denn auch der Trost, den sich Hegel damit giebt, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden sey, (S. 28) und von nun an der ruhige Hinblick auf „die unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Thätigkeiten, die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes sind, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtseyn zu erheben und zu verwirklichen; dieser ist nur sich zu finden, zu sich selbst zu kommen, und sich als Wirklichkeit anzuschauen.“ (S. 29.)

Unmittelbar darauf erinnert der Verfasser, daß aber jene Lebendigkeit der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höhern und Weitern sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen, das sey es, was zur Frage gemacht werden könnte, und auch schon gemacht worden sey. Die Antwort aber, die er sogleich in Bereitschaft hält, ist folgende: „darüber habe ich gleich von Anfang an mich erklärt, und unsere Voraussetzung und unsern Glauben (was aber auch nur Resultat seyn zu sollen, gesagt worden ist), daß die Vernunft die Welt regiert, und so auch die Weltgeschichte regiert hat, behauptet. Gegen dieses an und für sich Allgemeine und Substantielle ist alles Andere untergeordnet, ihm dienend, und Mittel für dasselbe. Aber ferner ist diese Vernunft immanent in dem geschichtlichen Daseyn, und vollbringt sich in demselben, und durch dasselbe.“ (S. 29.)

Dies ist nur wieder eine, wenn freilich unerfreuliche Bestätigung des oben gegen Hegel Bemerkten, daß nämlich in dem Processe, durch welchen der Weltgeist wird, das Gute und das Böse als immanente Bestimmungen aufgenommen seyen, wodurch sie denn für unsere sittlichen und religiösen Begriffe ihre eigentliche Bedeutung verlieren. Daher hat der

Verfasser schon früher, und zwar in der Phänomenologie des Geistes, das durch die Handlung gesetzte Werk, besonders im Verhältniß zu einer ursprünglichen Natur betrachtet, weil beide etwas Bestimmtes geben. Indem aber hier die Individualitäten als verschiedene auftreten, da in denselben bald eine stärkere Energie des Willens, bald eine reichere, bald aber auch eine schwächere und dürftigere Natur sich zeigt: geht Hegel von dieser Beobachtung zu einem Schlusse fort, der sich wiederum auf das Moralische und insbesondere auf den Unterschied von gut und bös bezieht, welcher Unterschied sich aber natürlich wieder aufhebt. Denn unmittelbar an jene Beobachtung knüpft er die Worte an: „Gegen diesen unwesentlichen Unterschied der Geister (der verschiedenen Naturen) würde das Gute und Schlechte einen absoluten Unterschied ausdrücken; aber hier findet dieser nicht Statt. Was auf die eine oder andere Weise genommen wird, ist auf gleiche Weise ein Thun und Treiben, ein sich Darstellen und Aussprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu sagen, was das Schlechte seyn sollte. Was ein schlechtes Werk genannt würde, ist das individuelle Leben einer bestimmten Natur, die sich darin verwirklicht; zu einem schlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas Leeres ist, da er über das Wesen des Werks, ein sich Aussprechen der Individualität zu seyn, hinausgeht und sonst, man weiß nicht was, daran sucht und fordert [1].“

Wer etwa noch nicht einsehen sollte, wo es mit solchen Bestimmungen hinaus will, den müssen wir zu Hegels Philosophie des Rechts, und zwar zu jenem Theile derselben hinführen, in welchem er die Weltgeschichte behandelt, von welchem kurzen Abrisse in der Rechtsphilosophie die Philosophie der Geschichte eigentlich nur die weitere Ausführung ist. Hier aber ist es besonders der §. 345, der auf

[1]) Phänomenol. S. 300 u. 301.

die naivste Weise über den eigentlichen Sinn des Hegel'schen Philosophems sich also vernehmen läßt: „Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbstständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth, und finden darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommene, Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkt; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung, und Glück und Ruhm [1]."

Fragen wir, woher all dieser Unsinn (denn anders solche Bestimmungen über Geschichte zu nennen werden wir kaum wagen dürfen) seinen Ursprung genommen habe? so ist die Antwort kurz die: aus der Verkennung des Wesens der Freiheit. Zwar scheint es mehrmals, wie in der Philosophie der Geschichte (S. 34), er nehme einen nicht übeln Anlauf zu jener Erkenntniß hin; allein kaum glauben wir, er sey im Begriffe, das Rechte auszusprechen, so ist er auch schon wieder meilenweit davon entfernt. Eine solche Annäherung und Entfernung zugleich finden wir in den Aussprüchen: „daß die Individuen, insofern sie ihrer Freiheit anheimgegeben sind, Schuld an dem sittlichen und religiösen Verderben und an der Schwächung der Sittlichkeit und Religion haben. Dies ist das Siegel der absolut hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut und was böse ist, und daß eben sie das Wollen sey, entweder des Guten oder des Bösen, mit Einem Worte, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht blos an Diesem, Jenem und

[1]) Hegels Philosophie des Rechts, S. 432, 2te Ausg.

Allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen." Eine Annäherung an den wahren Freiheitsbegriff finden wir in dieser Exposition, weil es scheint, als werde die Freiheit so gefaßt, wie sie Wahlvermögen, d. h. Vermögen des Guten und des Bösen gleich sehr ist; eine Entfernung aber, weil Hegel, indem er Freiheit als Quelle ihrer möglichen Producte, dem Guten und dem Bösen gegenüber, denkt, nun auch glaubt, die Freiheit müsse zu beiden, um sich zu verwirklichen, gleichmäßig übergehen, d. h. das Böse wie das Gute, und Eines wie das Andere, vollbringen, wodurch ihr aber eben Zwang angethan wird, an dem ihr eigentlichstes, höchstes und geheimstes Wesen sich aufhebt. Das soll ja eben das Siegel der absolut hohen Bestimmung des Menschen seyn, daß er aus eigener Erfahrung wisse, sowohl was gut, als was böse ist, als ob er nicht viel höher stände, wenn er die Erfahrung des Guten allein gemacht, die des Bösen aber unterlassen hätte, was Lehre der heiligen Schrift ist. Weil nun aber Hegel zum Wesen des vollkommen sich entwickelnden Geistes das Eine wie das Andere, und beides gleich nothwendig rechnet, spricht er auch von einer Schuld des Guten, so daß das Wort „Schuld" seine eigentliche Bedeutung nun ganz verliert. Endlich läßt er es nicht daran fehlen, das Alles lösende Wort auszusprechen, das Wort: „daß nur das Thier allein wahrhaft unschuldig sey." S. 34.

Nach der Angabe der Mittel, die der Geist braucht, um seine Idee zu realisiren, geht Hegel zum Dritten über, zu der Gestalt nämlich, welche die vollständige Realisirung des Geistes im Daseyn ist.

Diese Gestalt aber ist der Staat, mit dem auf gleichem Boden sich Religion, Kunst und Philosophie, auch wieder als Gestalten, und zwar als diejenigen befinden, durch welche sich das Objective und Subjective mit einander vereinigen. Denn wenn der vernünftige Zweck

ausgeführt, zur Existenz gebracht werden soll; so ist es nothwendig, den subjectiven Zweck des individuellen Wissens und Wollens zu objectiviren, und dem Einseitigen allgemeine Substanz zu verleihen. Da nun diese Vereinigung des Subjectiven und Objectiven aber durch Religion, Kunst und Philosophie geschieht: so hat die Philosophie der Geschichte, während und indem sie die Gestalt des Staates entwickelt, jene Gestalten als wesentliche Momente seines Lebens gleichfalls in ihrer Entfaltung darzustellen.

Der Staat ist, wie Hegel ihn nennt, die Verwirklichung der Freiheit. Das Substantielle und Wahrhafte im Willen des Menschen ist das, was wir Sittlichkeit und Recht nennen; es ist dies das Göttliche im äußerlichen Gegenstande der Geschichte. Daß nun das Substantielle im wirklichen Thun und in der Gesinnung der Menschen gelte, vorhanden sey, und sich selbst erhalte, das ist es, was wir den Staat nennen (S. 37—47). Von dem Staate im Allgemeinen geht Hegel über zu seiner jeweiligen Erscheinungsweise in einem Volke. Die Verfassung eines Volkes mit seiner Religion, mit seiner Kunst und Philosophie, oder wenigstens mit seinen Vorstellungen und Gedanken, seiner Bildung überhaupt, macht eine Substanz, einen Geist aus. Ein Staat ist eine individuelle Totalität, die aus dem Geiste des Volkes hervorgeht; er entwickelt sich für sich, und in seiner Entwickelung unterscheiden sich bestimmte Perioden, und in jeder von diesen ist eine bestimmte Verfassung nothwendig, die nicht Sache der Wahl ist, sondern die dem Geist des Volkes angemessen seyn muß. Am besten und ausführlichsten zeigt sich dies z. B. am römischen Volke, das von Königen zur Aristokratie, von dieser zur Demokratie und endlich zum Despotismus überging; jede dieser Formen war nothwendig, und konnte keine andere seyn. Das Andere und Weitere ist, daß die Verfassung nicht nur in dem Geist des Volkes bestimmt ist, sondern daß dieser Geist des Volkes selbst ein Glied in dem Entwickelungsgange des

Weltgeistes ist, in welchem nun die besonderen Verfassungen hervortreten (S. 50 u. 51).

Diese wesentlich dem Heidenthume angehörende Apotheose des Staates hat Hegel schon früher, und zwar im Jahre 1802—3, im „Kritischen Journal der Philosophie" vorgetragen, als er in dieses eine längere Abhandlung „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" einrückte, die nun im Ersten Bande seiner gesammelten Werke S. 321—423 wieder abgedruckt worden ist. Hier nämlich, wo er zuerst (S. 372) das Volk als absolute sittliche Totalität auffaßt, geht er später (S. 380) zu den im Volke sich bildenden Ständen über. Nach der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen bilden sich zwei Stände, der der Freien und der der Nichtfreien, wovon der erste, als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind, und das von Seite seiner Indifferenz betrachtet, der absolute lebendige Geist, von Seite seiner Objectivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist. Diese Betrachtungsweise, vom Verhältnisse des absoluten Geistes zu den Individuen, wird später in Verbindung mit der Erziehung gebracht, indem das Kind, da es als Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjectives oder Negatives ist, dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist, an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift, und so in den allgemeinen Geist übergeht (S. 399). Endlich verbindet sich jene obige Betrachtungsweise mit dem System der Gesetzgebung, welches die Form der Allgemeinheit des absolut Sittlichen ist. Hiervon nun wird in baaren Worten weiter gesagt: „Aber diese Idealität der Sitten und ihre Form der Allge-

meinheit in den Gesetzen muß, insofern sie als Idealität besteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Besonderheit vereinigt werden, und so die Idealität als solche eine rein absolute Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden, und diese Anschauung selbst wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus haben." S. 400.

Ist auf solche Weise der Staat Gott, und entstehen dennoch im Leben des Staates manchmal Kämpfe, indem seine Kräfte sich feindlich gegen einander bewegen, worauf freilich bald wieder unter gegenseitigen Zugeständnissen und Opfern die Versöhnung eintritt: so ist es kein Wunder, wenn uns Hegel dieses Alles kurz und gut also beschreibt: „Es ist dies nichts anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt; daß es sich ewig in die Objectivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiemit sich den Leiden und dem Tode übergibt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt." S. 386.

In diesem und in keinem andern Sinne haben das betreffende Verhältniß auch die Schüler Hegels aufgefaßt; Michelet z. B., indem er das System des Lehrers in Kurzem darstellt [1]); Kapp in dem Worte: Was ist der Weltgeist vor Gott? Gott ist wirklich! Gottes Wirklichkeit feiert und ist der Staat [2]).

Gehen wir jetzt, nachdem die Grundlagen der Geschichtsanschauung erkannt sind, demjenigen Processe nach, den Hegel in der Weltgeschichte für den richtigen hält. Daß die Weltgeschichte den Stufengang der Entwickelung des

---

[1]) Michelet, Gesch. der letzten Systeme der Philosophie. II. Thl. S. 698—703, 707—716, 774—780, 784—801.

[2]) Kapp, Christus und die Weltgeschichte. Bruchstücke einer Theodicee der Wirklichkeit. Heidelb. 1823. S. 89. Noch sind, und besonders, hieher zu rechnen diejenigen unter den Juristen, die sich nach der Hegel'schen Rechtstheorie gebildet haben.

Princips, dessen Gehalt das Bewußtseyn der Freiheit ist, darstelle, daran erinnert der Verfasser zu mehreren Malen, und darauf macht er nochmals aufmerksam, ehe er jene Stufen wirklich beschreibt (S. 54). Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist, wie er bemerkt, in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer concreten aber in der Philosophie des Geistes anzugeben. Die erste Stufe ist das Versenktseyn des Geistes in die Natürlichkeit; die zweite das Heraustreten desselben in das Bewußtseyn seiner Freiheit. Dieses erste Losreißen ist aber unvollkommen und partiell, indem es von der unmittelbaren Natürlichkeit hervorkommt, hiemit auf sie bezogen, und mit ihr, als einem Momente, noch behaftet ist. Die dritte Stufe ist die Erhebung aus dieser noch besondern Freiheit in die reine Allgemeinheit derselben, in das Selbstbewußtseyn und Selbstgefühl des Wesens der Geistigkeit. Diese Stufen sind die Grundprincipien des allgemeinen Processes; wie aber jede innerhalb ihrer selbst wieder einen Proceß ihres Gestaltens, wie die Dialektik ihres Ueberganges ist: dies Nähere ist der Ausführung vorzubehalten (S. 54 u. 55).

Die Fortbestimmung des concreten Inhaltes ist die Eintheilung. Sie stellt die Entwickelung des Bewußtseyns, des Geistes von seiner Freiheit, und der von solchem Bewußtseyn hervorgebrachten Verwirklichung dar (S. 63). Indem wir zu ihr übergehen, wollen wir, um jede Art der Parteilichkeit in der Darstellung zu umgehen, uns rein an das halten, was Hegel selbst gegeben hat.

„Die Sonne, das Licht geht im Morgenlande auf. Das Licht ist aber die einfache Beziehung auf sich: das in sich selbst allgemeine Licht ist zugleich in der Sonne, als Subject. Man hat oft die Scene geschildert, wenn ein Blinder plötzlich sehend würde, die Morgendämmerung schaute, das werdende Licht, und die aufflammende Sonne. Das unendliche Vergessen seiner selbst in dieser reinen Klarheit ist das Erste die vollendete Bewunderung. Doch ist die Sonne herau

gestiegen, dann wird diese Bewunderung geringer; die Gegenstände umher werden erschaut, und von ihnen ins eigene Innere gestiegen, und dadurch wird der Fortschritt zum Verhältniß beider gemacht. Da geht der Mensch dann aus thatlosem Beschauen zur Thätigkeit heraus, und hat am Abend ein Gebäude gebaut, das er aus seiner innern Sonne bildete. Und wenn er dieses am Abend nun anschaut, so achtet er es höher, als die erste äußerliche Sonne. Denn jetzt steht er im Verhältniß zu seinem Geiste, und deshalb in freiem Verhältniß. Halten wir dies Bild fest, so liegt schon darin der Gang der Weltgeschichte, das größte Tagewerk des Geistes."

„Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Für die Weltgeschichte ist ein Osten κατ' ἐξοχὴν vorhanden, da der Osten für sich etwas ganz Relatives ist; denn obgleich die Erde eine Kugel bildet, so macht die Geschichte doch keinen Kreis um sie herum, sondern sie hat vielmehr einen bestimmten Osten und das ist Asien. Hier geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür ersteigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseyns, die einen höhern Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen, zur subjectiven Freiheit. Der Orient wußte und weiß nur daß einer frei ist, die griechische und römische Welt, das einige frei seyen, die germanische Welt weiß, das alle frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite ist die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die Monarchie."

„In Rücksicht auf das Verständniß dieser Eintheilung ist zu bemerken, daß die substantielle Freiheit von der subjectiven Freiheit zu unterscheiden ist. Die substantielle Freiheit ist die Vernunft des Willens, welche weiter hervorgeht, indem sie sich im Staate entwickelt. Bei dieser Bestimmung der Vernunft ist aber noch nicht die eigene Einsicht und das eigene Wollen,

das heißt, die subjective Freiheit vorhanden, welche erst in dem Individuum sich selbst bestimmt, und das Reflectiren des Individuums in seinem Gewissen ausmacht. Bei der blos substantiellen Freiheit sind die Gebote und Gesetze ein an und für sich Festes, wogegen sich die Subjecte in vollkommener Dienstbarkeit verhalten. Diese Gesetze brauchen nun dem eigenen Willen gar nicht zu entsprechen, und es finden sich die Subjecte somit den Kindern gleich, die ohne eigenen Willen und ohne eigene Einsicht den Eltern gehorchen. Wie aber die subjective Freiheit aufkommt, und der Mensch aus der äußern Wirklichkeit in seinen Geist heruntersteigt, so tritt der Gegensatz der Reflexion ein, welcher in sich die Negation der Wirklichkeit enthält. Das Zurückziehen nämlich von der Gegenwart bildet schon in sich einen Gegensatz, dessen eine Seite Gott, das Göttliche, die andere aber das Subject, als Besonderes ist. Im unmittelbaren Bewußtseyn des Orients ist Beides ungetrennt. Das Substantielle unterscheidet sich auch gegen das Einzelne, aber der Gegensatz ist noch nicht in den Geist gelegt."

„Das Erste, womit wir anzufangen haben, ist daher der **Orient**. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewußtseyn, die substantielle Geistigkeit zu Grunde, zu welcher sich der subjective Wille zunächst als Glaube, Zutrauen, Gehorsam verhält. Im Staatsleben finden wir daselbst die realisirte vernünftige Freiheit, welche sich entwickelt, ohne zur subjectiven Freiheit in sich fortzugehen. Als die beste Vergleichung kann uns hier schon das patriarchalische Verhältniß der Familie einfallen. In der Familie hat das Subject ein Ganzes vor sich, in dem es ist, das es als gemeinsamen Zweck weiß, und das seine eigenthümliche Existenz ausdrückt. Die Selbstständigkeit derselben liegt in dem Familienvater und Patriarchen, welcher der beschließende wissende Wille dieses Zwecks ist. Nicht anders verhält es sich in der orientalischen Welt. Es ist das Kindesalter der Geschichte. Substantielle Gestaltungen bilden die Prachtgebäude der orientalischen Reiche, in

des allgemeinen Geistes gefunden haben. So nothwendig Vernunft und Freiheit und der allgemeine Geist, so nothwendig auch das Böse, ohne welches jene nicht möglich wären. Daher denn auch der Trost, den sich Hegel damit giebt, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden sey, (S. 28) und von nun an der ruhige Hinblick auf „die unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Thätigkeiten, die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes sind, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtseyn zu erheben und zu verwirklichen; dieser ist nur sich zu finden, zu sich selbst zu kommen, und sich als Wirklichkeit anzuschauen." (S. 29.)

Unmittelbar darauf erinnert der Verfasser, daß aber jene Lebendigkeit der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höhern und Weitern sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen, das sey es, was zur Frage gemacht werden könnte, und auch schon gemacht worden sey. Die Antwort aber, die er sogleich in Bereitschaft hält, ist folgende: „darüber habe ich gleich von Anfang an mich erklärt, und unsere Voraussetzung und unsern Glauben (was aber auch nur Resultat seyn zu sollen, gesagt worden ist), daß die Vernunft die Welt regiert, und so auch die Weltgeschichte regiert hat, behauptet. Gegen dieses an und für sich Allgemeine und Substantielle ist alles Andere untergeordnet, ihm dienend, und Mittel für dasselbe. Aber ferner ist diese Vernunft immanent in dem geschichtlichen Daseyn, und vollbringt sich in demselben, und durch dasselbe." (S. 29.)

Dies ist nur wieder eine, wenn freilich unerfreuliche Bestätigung des oben gegen Hegel Bemerkten, daß nämlich in dem Processe, durch welchen der Weltgeist wird, das Gute und das Böse als immanente Bestimmungen aufgenommen seyen, wodurch sie denn für unsere sittlichen und religiösen Begriffe ihre eigentliche Bedeutung verlieren. Daher hat der

Verfasser schon früher, und zwar in der Phänomenologie des Geistes, das durch die Handlung gesetzte Werk, besonders im Verhältniß zu einer ursprünglichen Natur betrachtet, weil beide etwas Bestimmtes geben. Indem aber hier die Individualitäten als verschiedene auftreten, da in denselben bald eine stärkere Energie des Willens, bald eine reichere, bald aber auch eine schwächere und dürftigere Natur sich zeigt: geht Hegel von dieser Beobachtung zu einem Schlusse fort, der sich wiederum auf das Moralische und insbesondere auf den Unterschied von gut und bös bezieht, welcher Unterschied sich aber natürlich wieder aufhebt. Denn unmittelbar an jene Beobachtung knüpft er die Worte an: „Gegen diesen unwesentlichen Unterschied der Geister (der verschiedenen Naturen) würde das Gute und Schlechte einen absoluten Unterschied ausdrücken; aber hier findet dieser nicht Statt. Was auf die eine oder andere Weise genommen wird, ist auf gleiche Weise ein Thun und Treiben, ein sich Darstellen und Aussprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu sagen, was das Schlechte seyn sollte. Was ein schlechtes Werk genannt würde, ist das individuelle Leben einer bestimmten Natur, die sich darin verwirklicht; zu einem schlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas Leeres ist, da er über das Wesen des Werks, ein sich Aussprechen der Individualität zu seyn, hinausgeht und sonst, man weiß nicht was, daran sucht und fordert [1].“

Wer etwa noch nicht einsehen sollte, wo es mit solchen Bestimmungen hinaus will, den müssen wir zu Hegels Philosophie des Rechts, und zwar zu jenem Theile derselben hinführen, in welchem er die Weltgeschichte behandelt, von welchem kurzen Abrisse in der Rechtsphilosophie die Philosophie der Geschichte eigentlich nur die weitere Ausführung ist. Hier aber ist es besonders der §. 345, der auf

[1]) Phänomenol. S. 300 u. 301.

heit. Das Interesse löſ't ſich ab von den Individuen, dieſe aber gewinnen an ihnen ſelbſt die abſtracte formelle Allgemeinheit. Das Allgemeine unterjocht die Individuen, ſie haben ſich in demſelben aufzugeben, aber dafür erhalten ſie die Allgemeinheit ihrer ſelbſt, das heißt, die Perſönlichkeit: ſie werden rechtliche Perſonen als Privaten. In eben dem Sinne, wie die Individuen dem abſtracten Begriffe der Perſon einverleibt werden, haben auch die Völkerindividuen dies Schickſal zu erfahren: unter dieſer Allgemeinheit werden ihre concreten Geſtalten zerdrückt: Rom wird ein Pantheon aller Götter, und alles Geiſtigen, aber ohne daß dieſe Götter, und dieſer Geiſt ihre eigenthümliche Lebendigkeit behalten. Die Ausbildung dieſes Reiches geht nach zweien Seiten hin. Der Gegenſatz iſt urſprünglich zwiſchen dem Zwecke des Staates und der abſtracten Perſon vorhanden; als aber dann im Verlaufe der Geſchichte die Perſönlichkeit das Ueberwiegende wird, und ihr Zerfallen in Atome nur äußerlich zuſammengehalten werden kann, da tritt die Gewalt, als zu dieſer Aufgabe berufen, hervor, und in einem entwickelten Privatrecht ſucht der Geiſt Troſt für die verlorne Freiheit. Aber nun wird auch der Schmerz über den Despotismus fühlbar, und der Geiſt in ſeine innerſten Tiefen zurückgetrieben verläßt die götterloſe Welt, ſucht in ſich ſelber die Verſöhnung, und beginnt nun das Leben ſeiner Innerlichkeit, einer erfüllten concreten Innerlichkeit, die zugleich eine Subſtantialität beſitzt, welche nicht allein im äußerlichen Daſeyn wurzelt. Indem der abſolute Wille und der Wille des Subjects, die bisher verſchieden waren, nunmehr eins werden, iſt das Princip der Verſöhnung des Geiſtes mit ſich ſelbſt ausgeſprochen.“

„Das vierte Moment iſt das Germaniſche, wie wir geſagt haben, das Moment der Verſöhnung, das Wiſſen der Wahrhaftigkeit des Geiſtes. Dieſe vierte Geſtalt iſt ſelbſt wieder gedoppelt. Denn der Geiſt als Bewußtſeyn einer innerlichen Welt iſt im Anfange ſelber noch abſtract: die Weltlichkeit iſt dadurch der Rohheit und Willkühr überlaſſen;

dieser Rohheit und Willkühr tritt auf der andern Seite das muhamedanische Princip, die Verklärung der orientalischen Welt entgegen. Es ist später und rascher ausgebildet, wie das Christenthum, denn dieses bedarf acht Jahrhunderte, um sich zu einer Weltgestalt emporzubilden. Die zweite Form dieses vierten Moments ist nun weiter, daß das Princip sich zu concreter Wirklichkeit formirt, und die Ausbilder desselben sind die germanischen Nationen. Allerdings ist hier der Endzweck, daß die Subjectivität mit der Substanz des Geistes vereinigt sey, daß die Freiheit des Subjects sich als Sichselbstgleichheit seiner mit der Substanz darstelle, aber um dieses zu realisiren, muß das Princip mit dem absoluten Gegensatz beginnen. Dieser Gegensatz hat zu seinen beiden Seiten das geistige Princip, als geistliches, und zweitens die rohe, wilde Weltlichkeit. Die Weltlichkeit soll dem geistigen Princip angemessen seyn, aber soll es nur: die geistesverlassene weltliche Macht, muß zunächst gegen die geistliche verschwinden; indem sich aber diese letztere in die erste versenkt, verliert sie mit ihrer Bestimmung auch ihre Macht. Aus diesem Verderben der geistlichen Seite, das heißt: der Kirche, geht die höhere Form des vernünftigen Gedankens hervor: der in sich abermals zurückgedrängte Geist producirt sein Werk in denkender Gestalt, und ist fähig geworden, aus dem Princip der Weltlichkeit allein das Vernünftige zu realisiren. So geschieht es, daß durch die Wirksamkeit allgemeiner Bestimmungen, die das Princip des Geistes zur Grundlage haben, das Reich des Gedankens zur Wirklichkeit herausgeboren wird. Die Gegensätze von Staat und Kirche verschwinden; der Geist findet sich in die Weltlichkeit und bildet diese, als ein in sich organisches Daseyn aus. Der Staat steht der Kirche nicht mehr nach, und ist ihr nicht mehr untergeordnet; diese letztere behält kein Vorrecht, und das Geistige ist dem Staate nicht mehr fremd. Die Freiheit hat die Handhabe gefunden, ihren Begriff, wie ihre Wahrheit zu realisiren. Dieses ist das Ziel der Weltgeschichte, und wir haben den langen Weg zu machen,

der eben übersichtlich angegeben ist. Doch Länge der Zeit ist etwas durchaus Relatives und der Geist gehört der Ewigkeit an. Eine eigentliche Länge giebt es für ihn nicht."

Da nun in dem, so eben aus Hegel Erhobenen der Hauptfaden der Philosophie der Geschichte angegeben ist, wird es in unserm Interesse liegen, das Vernommene näher zu besprechen, und hiebei insbesondere den katholischen Standpunkt dem Verfasser gegenüber geltend zu machen.

Beginnen wir mit dem, wovon Hegel selbst ausgegangen ist, und um was sich nach ihm Alles herum dreht, mit dem Staate nämlich, der auf seinem Gebiete noch Religion, Kunst und Philosophie hat; so sah Bossuet seinerseits Religion und Staatsverfassung als jene beiden Punkte an, auf welchen Alles beruht, was unter den Menschen wichtig und groß ist, so daß, wer diese beiden Punkte festhält, die Fäden der menschlichen Begebenheiten und der allgemeinen Weltangelegenheiten in seiner Hand hat [1]). Philosophie und Kunst liegen in der Mitte, und gehören beiden gleich sehr an, indem sie beide gleich sehr interessiren. Wenn Bossuet zu seiner Zeit diesen letztern nicht besondere Kapitel in seinem Buche gewidmet, so waren sie deswegen nichts weniger als vernachlässigt, und Friedrich von Schlegel hat ihnen in seiner Philosophie der Geschichte, die acht Jahre vor der Hegel'schen erschienen, so viel Aufmerksamkeit zu Theil werden lassen, daß in dieser Hinsicht allen Anforderungen voll-

[1]) C'est la suite de ces deux choses, je veux dire celle de la religion et celle des empires, que vous devez imprimer dans votre mémoire; et comme la religion et le gouvernement politique sont les deux points sur lesquels roulent les choses humaines, voir ce qui regarde ces choses renfermé dans un abrégé, et en decouvrir par ce moyen tout l'ordre et toute la suite, c'est comprendre dans sa pensée tout ce qu'il y a de grand parmi les hommes, et tenir, pour ainsi dire, le fil de toutes les affaires de l'univers. Discours sur l'histoire universelle. Avant-propos pag. 3 et 4. Oeuvres complètes de Bossuet a Paris 1828. Tom. XVI.

kommen Genüge geschehen ist, die an die Geschichtsphilosophie von dieser Seite her gemacht werden können.

Wenn es sich nun damit also verhält, so ist die Frage, die Hegel gegenüber aufgeworfen werden muß, die, ob denn wirklich der Staat so sehr der Mittelpunkt der Dinge sey, daß Alles, insbesondere aber Religion, Philosophie und Kunst auf ihn zurückgeführt werden müssen. Bei Hegel selbst ist diese Ansicht so sehr Ueberzeugung, daß er glaubt, ein solcher Zustand gehöre zur Vollkommenheit der Welt. Wir sind weit entfernt, an diesem Orte den alten Streit zu wiederholen, ob der Grundsatz richtig stehe: cujus regio, illius et religio. Das ist aber entschieden wahr, daß der Katholicismus diesen Satz, und gewiß mit allem Rechte, stets als einen an sich unwahren und das freie religiöse Leben tief verletzenden zurückgewiesen habe, indem er diesfalls wohl Eintracht (concordia), aber nicht Einerleiheit will, durch welch' letztere die Religion im Staate aufgehoben und zum untergeordneten Momente gemacht wird; selbst auf dem protestantischen Boden, auf dem der Satz seinen Ursprung genommen, ist es ihm bisher so wenig gelungen, sich geltend zu machen, daß sogar an demselben Orte, an welchem Hegel seine Stimme erhoben, gerade die entgegengesetztesten Ueberzeugungen laut geworden sind. Es ist der Mühe werth, diese letzten Ueberzeugungen der Hegel'schen gegenüber zum Wort kommen zu lassen: „es liegt im Allgemeinen im Wesen der menschlichen Natur, speciell im teutschen Character, und ganz besonders in der Eigenthümlichkeit unserer Zeit, in ihrer pantheistischen Grundneigung das Bestreben, das Vorhandene zum Gesetzmäßigen zu erheben, das Wirkliche zum Vernünftigen, die Krankheit, wenn sie einmal da ist, zur Gesundheit. Der schlechte Zustand treibt immer schlechte Theorien hervor, und diese dienen wiederum dem schlechten Zustand zur Stütze. In Bezug auf die Kirche würden wir unter diesen schlechten Theorien der Hegel'schen den ersten Platz anweisen, wenn sie nicht, wie die rationalistische, mit der wir uns gar nicht befassen wollen, außerhalb

des Christenthums entstanden, und noch dazu in die ziemlich engen Grenzen der Schule eingeschlossen geblieben wäre. Die Hegel'sche Kirche ist ein jämmerliches Ding. Er hat ihr die Augen ausgestochen; denn alles Wissen gehört dem Staate; er hat sie in engen Gewahrsam gebracht; denn mit dem ganzen Gebiete des Sittlichen darf sie sich nichts zu schaffen machen; da ruft der Staat ihr gleich sein donnerndes: Zurück! zu. Da sitzt sie nun in ihrer dunkeln Behausung am Boden und richtet in dumpfer Andacht ihre blinden Augen gen Himmel, und seufzt, und mit ihr sehnen sich und seufzen — denn weiter dürfen sie bei Strafe nichts thun — ihre Kinder, die einzigen, die der Grausame ihr noch gelassen, die Handwerksbursche und Weiber — denn unter die Damen fängt man schon an Briefe und Missionäre zu senden. Die Hegel'sche Kirche ist nur ein etwas verschönerter Ausbau der Voltairschen. Sie ist nichts Anderes, als ein nothwendiges Uebel, eine Anstalt für diejenigen, die noch nicht auf der Höhe ihrer Zeit stehen, noch nicht fähig sind, dem Staate als lebendige Steine eingefügt zu werden. Sie verhält sich gerade so zum Staate, wie der Glaube zum Wissen. Es ist für einen gebildeten Mann eine Schande, ein Gläubiger, ein Mitglied der Kirche zu seyn. Die Kirche gehörte dem Mittelalter an und bildete seinen innersten Kern; unsere Zeit hat eine ganz andere Aufgabe, ihre Richtung ist eine durchaus politische und soll eine solche seyn. Man übersehe nicht, wie diese rohe Auffassung ein nothwendiges Product von Hegels pantheistischer Grundansicht ist. Kommt die Sünde gar nicht in Betracht in der Philosophie der Geschichte, ist alles Vernünftige wirklich, der Zeitgeist immer Gottes Geist, jede Umänderung ein Fortschritt, Thorheit, zur früheren Stufe zurückkehren zu wollen, und läßt es sich nicht verkennen, daß in der Wirklichkeit die politischen Interessen die kirchlichen weit überwiegen, der Zeitgeist die Kirche ignorirt, verachtet, haßt, so muß man ja wohl zu solcher Auffassung hingetrieben werden [1])."

[1]) Evangel. Kirchenzeitung, Jahrg. 1838. Jan. S. 1 — 43.

In dieser Anklage geht die antihegelsche Stimme noch lange fort; sie läßt diejenigen, welche den Staat zum Ein und Alles machen, zu einem verderblichen Napoleonismus sich bekennen, dem Individuum, der Familie, der Kirche jedes selbstständige Glied rauben, und macht sich endlich in der Bemerkung Luft: „Nach der Hegel'schen Ansicht fällt jede Schonung des Gewissens weg. Es ist schon ein Verbrechen, ein Gewissen zu haben, nicht weniger, als wenn man sich gegen den klar ausgesprochenen Willen Gottes auf sein Gewissen berufen wollte. Der Staat tritt ganz an die Stelle Gottes, ist der moderne Gott. Der Ausspruch: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, ist fortan Unsinn. Der Staat ist als allgemeiner Wille die Macht über den Einzelnen, und die Sittlichkeit ist die Gesinnung, die den allgemeinen Willen anerkennt [1])."

Wenn aber die angehörte protestantische Stimme (denn wir Katholiken haben dem Streite ruhig, wenn schon nicht ohne viele Theilnahme, zuzusehen) bei ihrer öffentlichen Anklage des Hegelianismus vorzugsweise gegen Rothe's Schrift: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" gerichtet ist: so wird es nicht wenig auffallen, wenn Rothe selbst wieder in jenem vollen Sinne kein Hegelianer seyn will, und gegen den Meister abermals öffentlichen Protest einlegt, so daß sich in der Wirklichkeit beinahe Niemand, und am wenigsten ein Theologe, zu dem obigen Satze verstehen will, wenn durch ihn eine Unterordnung des Religiösen unter das Hegelisch-Sittliche ausgesprochen seyn soll. Seine eigenen Worte lauten aber: „Aber von dem religiösen Standpunkte aus, wie wir ihn (Hegel) verstehen, und unter den bisherigen Verhandlungen constant festgehalten haben, müssen wir gegen die hier entworfene Vorstellung (Hegels) von der eigenthümlichen Natur des religiösen Lebens und näher der christlichen Frömmigkeit protestiren. Wenn

[1]) Evang. Kirchenzeitung a. a. O. S. 27 u. 28 in einer Note.

Hegel das Religiöse als eine untergeordnete Form des Sittlichen behandelt, so ist es uns im Gegentheil gerade die specifisch vollendete Form desselben. Freilich nicht dasjenige Religiöse, welches Hegel ausschließlich im Auge hat, und welches wir zwar gleichfalls bereitwillig als ein Religiöses anerkennen, aber nur als eine noch völlig rohe Form desselben, nur als seine unterste Entwickelungsstufe [1]).“ Wenn daher Rothe, wenigstens theilweise Hegelianer, von einer Verschmelzung der Kirche mit dem Staate spricht, und diese hofft, so hofft er sie doch nur in der Art von der Zukunft, daß er sie „ans Ziel der geschichtlichen Entwickelung unseres Geschlechtes“ setzt. Da nun aber das Ziel der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechtes, besonders nach Rothe's eigener Bestimmung, in Folge derer das Reich Gottes seinen Kampf mit dem Reiche der Finsterniß zuerst muß ausgekämpft haben, nach unseren Vorstellungen mit dem Ende dieser Welt zusammenfällt: so bleiben Staat und Kirche bis zum Weltende hin getrennt, und wir möchten die Hartnäckigkeit nicht gerne uns zu Schulden kommen lassen, die die endliche Vereinbarung gewaltthätiger Weise noch weiter hinaus schieben wollte. Fällt nun also die Hegel'sche Ansicht auch bei Hegelianern durch, und wundern wir uns darüber, so steigt die Verwunderung billig aufs höchste, wenn sie endlich bei Hegel selbst durchfällt. Denn so lesen wir in seinem zu Heidelberg am 28. October 1816, beim Beginne der Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, gesprochenen Vorworte: „Nun da die teutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat: so dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß neben dem Reiche der Welt, worauf bisher die Gedanken und

---

[1]) Rothe a. a. O. S. 129.

Anstrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde [1])."

Abgesehen aber von all den ungehörigen Urtheilen über sie, ist die Religion, obschon in alle menschlichen Verhältnisse eingreifend und sie bestimmend, dennoch etwas so für sich Bestehendes, und in diesem Fürsichbestehen so in sich Zusammenhängendes, daß dieser feste, organische Zusammenhang durch die verschiedenen Regierungsarten, also von Außen her, nicht alterirt wird, und es ist nicht zu verwundern, warum gerade Hegel ihre Schilderung verfehlen und, bei aller behaupteten Nothwendigkeit ihrer Entwickelungsmomente, sie dennoch als etwas rein Zufälliges hinstellen mußte, wobei ihm daher abgesprochen werden muß, was selbst Arnauld dem Werke Bossuets mit so vielem Rechte zugesprochen hat: „daß er (Arnauld) in diesem Werke etwas gefunden habe, was er nirgend anderswo gesehen, nämlich eine Reihe so allgemeiner und so trefflich zusammenhängender Gedanken, daß sie in Hinsicht der Religion und der Königreiche von der gegenwärtigen Zeit bis auf den Anfang der Welt zurückgehen, und die Religion stets als Ein Ganzes, und stets als unerschütterlich unter allen Veränderungen der Regierungen darstellen."

Was endlich Kunst und Philosophie angeht, so muß der Beweis, daß sie Werke des Staates gewesen, auf dem Gebiete der Geschichte geradezu aufgegeben werden. Die Kunst war stets das Pflegekind der Religion; und auch bei den Griechen verhielt es sich nicht anders, abgesehen von Platons Republik, die in ihrer Verbannung der Kunst übrigens nur die innere Gleichgültigkeit und Kälte des griechischen Staates selbst characterisirt hat. Wie hoch aber die Philosophie vom Staate als solchem geachtet gewesen sey, kann das Schicksal des Anaxagoras und der Tod des Sokrates zur Genüge beweisen.

---

[1]) Hegels Gesch. d. Philos. I. Bd. S. 4 (in d. Samml. d XIII.)

Gehen wir nach dieser einleitenden Vorbemerkung zur Sache selbst über, und zwar zunächst bis auf den ersten Anfang der Geschichte zurück, so haben manche Historiker, wie Johannes von Müller, wenn sie nicht geradezu an die Genesis anknüpfen wollten, unabhängig von dieser einen solchen und in ihrem Sinne auch ganz wissenschaftlichen Weg eingeschlagen, daß sie bei genauer Erwägung und Vergleichung der historischen Data unter einander gleichsam wie durch eine mathematische Gleichung dasjenige herausbringen mußten, was ihnen als erstes Glied in ihrer historischen Anschauung fehlte; und so geschah es, daß, wenn sie von keinen philosophischen Vorurtheilen geblendet waren, sie gerade so in ihren Schlüssen bei einem unmittelbaren Anfange durch göttliche Lebenssetzung und ursprüngliche Lebensvermittelung ankamen, wie dies eben die Genesis lehrt [1]). Bossuet, mit solchen Resultaten wahrer Geschichtsforschung nicht unvertraut, fängt, um zur Sache gleich Anfangs zu kommen, da, wo es sich um den Fortgang der Religion handelt, die Schilderung des Lebens unmittelbar mit dem wahren Ursprunge des Lebens, mit Gott an, der Alles erschaffen hat [2]). Dieser Schöpfer, mehr als eine sogenannte erste Ursache, und mehr als ein erster Beweger der Dinge [3]), thut, was er thut, nicht nach irgend einer Nothwendigkeit, sondern, wie einerseits mit Verstand, so andererseits mit unumschränkter Freiheit, indem er kein Gesetz kennt, als seinen Willen, der durch sich selbst immer richtig ist [4]).

---

[1]) Joh. v. Müllers allgem. Gesch. I. Th. S. 7, 23—25, 425.

[2]) Le veritable principe, c'est-à-dire Dieu, qui a tout fait. l. c. p. 151.

[3]) Il est infiniment au-dessus de cette cause première, et de ce premier moteur que les philosophes ont connu, sans toutefois l'adorer. Ibid. p. 152.

[4]) . . . pour montrer qu'il n'agit pas avec une necessité, ou par une impétuosité aveugle, comme se le sont imaginé quelques

Während das, was Bossuet hier ausspricht, von jeher nur katholische Lehre war, ist es zu verwundern, wie eine neuere Philosophie von sich glauben kann, zuerst auf den Gedanken gekommen zu seyn, der göttliche Wille sey, wie Princip der Welt, so auch der sie erkennenden Wissenschaft. Sehen wir jedoch hievon ab, und gehen wir von der Natur zum Menschen über. Der Rath, den Gott gleichsam mit sich selbst hielt, ehe er den Menschen schuf (1. Mos. 1, 26), zeigt die hohe Bestimmung des letztern an, als eines Wesens, das, mit Vernunft und freiem Willen ausgerüstet, das Leben Gottes in seinem eigenen Leben nachahmen sollte. Denn nicht ein Theil von dem Wesen Gottes ist die Seele, wie es sich einige Philosophen haben träumen lassen; Gott ist kein aus Theilen zusammengesetztes Ganzes; er, der Schöpfer, dieses unerschaffene Wesen, kein aus Creaturen zusammengesetztes Ding. Die Seele des Menschen, kein Ausfluß der Gottheit, ist erschaffen, und so erschaffen, daß sie nicht ein Theil der göttlichen Natur, sondern ein Wesen ist, welches Gott nach seinem Bilde hervorgebracht hat; ein Wesen aber, das beständig mit demjenigen, der es erschaffen, vereinigt bleiben soll. Dies will der lebendige Odem Gottes ausdrücken, das lehrt uns dieser Hauch des Lebens [1]). Der Mensch ist ursprünglich in

philosophes. Mais Dieu, qui agit par intelligence et avec une souveraine liberté, applique sa vertu où il lui plait et autant qu'il lui plait. ... il fait voir qu'il est le maitre de sa matière, de son action, de toute son entreprise, et qu'il n'a en agissant d'autre règle que sa volonté toujours droite par ellemême. pag. 153. . . Enfin le recit de la création, tel qu'il est fait par Moise, nous decouvre ce grand secret de la veritable philisophie, qu'en Dieu seul reside la fecondité et la puissance absolue. Heureux, sage, tout-puissant à luimême, il agit sans necessité comme il agit sans besoin; jamais contraint ni embarrassé par sa matière dont il fait ce qu'il veut, parce qu'il lui a donné par sa seule volonté le fond de son être. Ibid. p. 154.

[1]) Ibid. p. 154 — 158.

Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen; das ist seine Unschuld. Um aber diese durch Freiheit zum bleibenden Eigenthume zu machen, gab Gott, die Freiheitsprobe einzuleiten, das Gesetz. Der Mensch handelte mit seiner Freiheit ohne alle äußere und innere Nothwendigkeit, aber das Product der Handlung war die Sünde, an die sich nach der göttlichen Gerechtigkeit von nun an alle jene unseligen Folgen anknüpften, die wir in der Weltgeschichte neben den göttlichen Anstalten, sie wieder aufzuheben, erblicken.

Wir brechen hier mit Bossuet ab, um denjenigen, welcher nach Gans als der Schöpfer der Geschichtsphilosophie anzusehen ist, seine Grundansicht über diese Wissenschaft aussprechen zu lassen: wir meinen Vico.

Diese Grundanschauung ist aber kurz und gut in den Worten ausgesprochen: „Der Verfasser dieser Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker denkt seinen Weg zu machen an der Hand der Metaphysik, welche von ihrem bisherigen Standpunkte, der Betrachtung der göttlichen Vorsehung in der Welt der natürlichen Dinge, diesmal sich erhebt zu der Betrachtung derselben in der Welt des Menschengeistes, oder der bürgerthümlichen und Völkerwelt. In derselben weiset sie nach, wie Gott den von der innern Gerechtigkeit durch die Ursünde abgefallenen Menschen durch seine eigenen Bedürfnisse leitet, aus dem irren Zustande thierischer Vereinzelung sich zu einem geselligen Leben und somit erst zum eigentlichen Menschseyn zu erheben, als dessen Grundbedingung eine gesellige Natur ist. Sie erhebt sich gegen Speculationen, welche dieser Grundbedingung zu nahe treten, und weiset namentlich die Stoiker, welche durch ihr Fatum, und die Epicuräer, welche durch ihren Zufall die göttliche Vorsehung läugnen, zurück [1]."

[1]) Giambattista Vico: Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völ-

Wenn so Vico die in der heiligen Schrift enthaltene Lehre vom Anfang des Geschlechtes zur Grundbedingung wahrer Geschichtsanschauung macht, so treffen wir bei Friedrich von Schlegel nur dieselbe Ueberzeugung wieder, die kurz sich also vernehmen läßt: „Die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechtes zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde, nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe, und von diesem bis zur letzten Vollendung, historisch zu entwickeln, bildet den Gegenstand für die Philosophie der Geschichte [1].“ Der nähere Verlauf ist aber in diesem höchst geistvollen und umsichtigen Werke der. Nachdem in einer ersten Parthie von Vorlesungen das Verhältniß des Menschen zur Erde, die Theilung des Menschengeschlechtes in mehrere Nationen und der zweifache Zustand desselben in der Urwelt besprochen ist, macht eine zweite Parthie das chinesische Alterthum und die Idee des chinesischen Reichs; die indische Geistesrichtung, Lebensverfassung und Philosophie; die ägyptische Wissenschaft und Verderbniß; die Bestimmung des hebräischen Volks zur reinen Aufbewahrung der göttlichen Offenbarung, nebst der besondern Führung und den Schicksalen dieses Volkes; dann die Characteristik derjenigen Nationen der classischen Vorwelt, denen ein weltherrschender Einfluß und große historische Macht verliehen war, also der Perser, nach ihrem Naturglauben, in ihren Sitten und Eroberungen; der Griechen nach dem Geiste ihrer Wissenschaft und ihrer Herrschaft, und der Römer so wie des von ihnen zuerst begründeten europäischen Weltreiches, zum Gegenstande der Betrachtung. Die dritte

ker. Aus dem Italienischen von Weber. Leipz. 1822. S. 1, 2. Wir wollen hier nicht unbemerkt lassen, daß Vico in seinen Untersuchungen über Homer und die ältere Geschichte von Rom den spätern von Wolf und Niebuhr maßgebend aufs rühmlichste vorausgegangen ist.

[1]) Fr. v. Schlegel, Philosophie der Geschichte S. X.

Parthie handelt von dem Christenthum, dessen Befestigung und Ausbreitung in der Welt; von der germanischen Völkerwanderung und ihren Folgen, von der arabischen Weltherrschaft in dem Zeitalter der Chalifen. Dann folgt die Darstellung der verschiedenen Zeitepochen des christlichen Lebens und Denkens und des christlichen Staates in dem neuern Europa, nach dem Gebrauch und der Anwendung, welche die christlichen Völker von dem ihnen zu Theil gewordenen Lichte der Wahrheit gemacht haben. Zunächst sind die hier behandelten Gegenstände: Die Begründung des christlichen Kaiserthums in dem ältern teutschen Reiche; das große Schisma, so wie der Kampf des Mittelalters in dem Zeitalter der Kreuzzüge, bis zur Entdeckung der neuen Welt und dem neuen Aufblühen der Wissenschaften. Die nächst folgende Parthie handelt von der Reformation und den an sie sich anschließenden Religionskriegen, von der Epoche der Aufklärung und von der Revolutionszeit. Die letzte Parthie endlich, die den Schluß bildet, bespricht den herrschenden Zeitgeist und die allgemeine Wiederherstellung.

Das ist der Stufengang der allgemeinen Wiederherstellung in der Weltgeschichte, welche nach dem Worte, der Kraft und dem Lichte Gottes, nebst dem Kampfe mit allem, was diesem göttlichen Prinzip im Menschengeschlechte feindlich entgegensteht und entgegenwirkt, in einer lebendigen Characteristik der verschiedenen Nationen und einzelnen Zeitperioden in der Philosophie der Geschichte entwickelt und dargestellt wird.

Das ist die katholische Grundanschauung vom Anfang, vom Mittelpunkt und vom Ziele der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechtes, und nun wollen wir sehen, welches die Hegelsche sey.

Wenn Bössuet und Schlegel in ihren Geschichtswerken bis zur göttlichen Weltschöpfung zurückgehen, so kann diese Forderung an Hegel um so weniger gestellt werden, je mehr er der Lehre von einer wirklichen Schöpfung der Welt durch

den freien Willen Gottes als einer urwissenschaftlichen Vorstellung widerstrebt. Deßohngeachtet hat er sich solcher bis auf den Ursprung zurückgehenden Gedanken nicht enthalten, indem er sehr oft an die Voraussetzung seines ganzen metaphysischen Systems appellirt, nach welcher Gott sich in die Welt entlassen hat, in die Welt der Natur und des Geistes. So finden wir denn die Gottheit unmittelbar vor, insbesondere aber als Bestimmtheit des Geistes, welcher der menschliche Geist ist. Wie aber ist dieser beschaffen?

Das ist der Aufschluß, den uns Hegel über den Urstand des Menschen giebt: „Die erste Natur des Menschen ist sein unmittelbares thierisches Seyn [1].“ Damit erinnern wir uns an all die der Offenbarung widersprechenden Bestimmungen, die er früher in seiner Religionsphilosphie gegeben, und die er oben (S. 54) in der Bemerkung zusammengedrängt hat: „Die erste Stufe ist das Versenktseyn des Geistes in die Natürlichkeit.“ Um sich nun aber mit der Bibel zurechtzusetzen, kommt es bei ihm zu sehr merkwürdigen und die heilige Schrift auf die gewaltsamste Weise auslegenden Aussprüchen: „Noch muß bemerkt werden, daß in den jüdischen Büchern die Lehre vom Sündenfall also erzählt wird, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sey, und in seiner Natur dasselbe habe, was Gott hat (?). Der Mensch aber, wird gesagt, habe sein absolutes Befriedigtseyn dadurch verloren, daß er von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen habe. Die Sünde besteht hier nur in der Erkenntniß (?): sie (die Erkenntniß) ist das Sündhafte, und durch sie hat der Mensch sein natürliches Glück verscherzt. Es ist dieses eine tiefe Wahrheit, daß das Böse im Bewußtseyn liegt (im Insichgehen des Bewußtseyns nach der Phänomenologie), denn die Thiere sind weder böse noch gut; eben so wenig der blos natürliche Mensch (des Paradieses).

[1] Philosophie der Geschichte S. 17.

Erst das Bewußtseyn giebt die Trennung; das Ich, nach seiner unendlichen Freiheit als Willkühr, und den reinen Inhalt des Willens, das Gute. Das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit ist der Sündenfall, der keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist. Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand ist der thierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Thiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Thier ist mit Gott Eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichseyn, dieses Bewußtseyn ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geiste. Halte ich mich in meiner abstracten Freiheit gegen das Gute, so ist dies eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird. Das Bleiben auf diesem Standpunkte ist jedoch das Böse, und diese Empfindung des Schmerzes über sich finden wir in den Gesinnungen Davids. Er singt: Herr schaffe in mir ein reines Herz, einen neuen Geist. Diese Empfindung sehen wir schon im Sündenfalle vorhanden, wo jedoch noch nicht die Versöhnung, sondern das Verbleiben im Unglück ausgesprochen wird. Doch ist darin zugleich die Prophezeiung der Versöhnung enthalten, namentlich in dem Satze: Der Schlange soll der Kopf zertreten werden; aber noch tiefer darin, daß Gott, als er sah, daß Adam von jenem Baum gegessen hatte, sagte: Siehe, Adam ist worden wie unser einer, wissend das Gute und das Böse. Gott bestätigt die Worte der Schlange" (S. 333 u. 334). Wie viel tiefer hat das Letztere Johannes Scotus Erigena aufgefaßt, als er in dem Worte des Herrn eine divina ironia erkannte.

Der Sündenfall ist also das Glück des menschlichen Geistes gewesen, denn von nun an erkennt er durch das Insichgehen, welches eben die Sünde ist, daß er ein Fürsichseyn hat, obwohl ihm diese Erkenntniß wieder Schmerz bereitet,

weil er einsieht, es sey seine Bestimmung, sich mit dem allgemeinen göttlichen Geiste wieder zu versöhnen, von dem er abfallen mußte. Man sieht leicht ein, daß hier alle, wie philosophischen, so christlichen Begriffe auf den Kopf gestellt sind, und wir uns mit Hegel so recht in einer Welt befinden, welche die verkehrte ist. Diese Verkehrtheit besteht aber nicht etwa blos darin, daß es heißt, Sünde ist Tugend, ist Glück, ist wahrhafte Menschwerdung des rohen thierischen Wesens; sondern es kommt hiezu noch ein Zweifaches: zuerst, daß das Werk der Sünde kein moralischer Proceß, sondern ein Proceß der reinen Erkenntniß ist; und zweitens, daß dieser Proceß nicht eigentlich im Menschen, sondern in Gott selbst vorgeht, der, nachdem er sich im Allgemeinen durch Diremtion in die Welt entlassen, nun auch im Menschen eine Theilung mit sich selber anfängt, um sich so recht in seinem Andersseyn zu erkennen, und, nachdem er in dieser Selbsterkenntniß durch alle Individuen und Völker hindurch gegangen, zum höchsten Selbstbegriff aufzusteigen, zum Begriffe nämlich, daß er absoluter Geist sey, der eben als solcher alles Leben der Natur und des Geistes als das seinige in absoluter Weise und in unbedingter Freiheit erkennt und lebt. Darum macht auch die Schule Hegels nicht das mindeste Geheimniß daraus, „daß die Geschichte die Entwickelung des göttlichen Lebens und die Manifestation Gottes im Menschengeiste, und daß die Gottheit außer dieser Manifestation Nichts sey [1].“ Es ist nur dasselbe, was der Meister selbst in der Phänomenologie des Geistes, und zwar am Schlusse derselben, um das letzte Räthsel des Lebens und der Geschichte noch göttlich zu lösen, wie ein Orakel ertönen läßt: „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege (der Entwickelung) die Erinnerung der

---

[1]) L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland. II. Thl. S. 487, 670.

Geister, wie sie an ihnen selbst sind, und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur

aus dem Kelche dieses Geisterreichs
schäumt ihm seine Unendlichkeit [1])."

Der Weg aber, den der absolute Geist zum Behufe seiner Selbstverwirklichung und zur Entfaltung seiner unendlichen Freiheit einschlägt, ist, nachdem die Familie und der Stamm sich zum Volke erhoben, womit das Staatsleben beginnt, im Allgemeinen folgender. Seinen ersten Anlauf nimmt er in den Chinesen und Mongolen, bestimmt sich dann weiter in den Indiern, Persern, Assyriern, Babyloniern, Medern, Syriern, Juden und Aegyptern, mit welchen das orientalische Leben sich abschließt. Von da an geht der Weltgeist über zu den Griechen, von diesen zu den Römern, von den Römern aber, unter deren Herrschaft das Christenthum in die Welt eingetreten, zu den Germanen.

Da der Character dieser Stufen des Weltgeistes, welche Stufen je besondere Welten sind, oben schon näher angegeben worden ist; so können wir uns in Absicht auf das, was die Kritik nach dem bereits Vorgebrachten noch weiter auszusetzen hat, in einigen nachfolgenden Bemerkungen vortragen.

Erstens. Wie wenig Hegel geneigt sey, die Offenbarung in dem wahren Sinne des Wortes gelten zu lassen, geht schon daraus hervor, daß er in der Entwickelung der Religionen und Staaten nur Eine Linie kennt, die schlechthin

---

[1]) Phänomenol. S. 611 u. 612.

natürliche, nicht aber auch eine solche, die höherer Ordnung, eben weil auf göttlicher Offenbarung ruhend und von dieser angewiesen ist. So ist die jüdische Religion und die jüdische Theokratie so etwas Außerordentliches, in der Reihe der gewöhnlichen Erscheinungen so gar nicht Vorkommendes, daß wir eben nur eine gänzliche Verkennung des wahren Wesens von beiden bei Hegel voraussetzen müssen, wenn er einerseits die jüdische Religion aus der ägyptischen sich entwickeln, und in der griechischen sich weiter bestimmen läßt, wo sie dann noch durch die römische hindurchzugehen hat, bis sie bei der christlichen anlangt; andererseits aber den jüdischen Staat zum bloßen Bestandtheil des persischen Reiches herabsetzt. Uebrigens ist sich Hegel auch hierin nicht immer consequent geblieben, denn in dem schon oben einmal angeführten, zu Heidelberg im Jahr 1816 zur Geschichte der Philosophie gesprochenen Vorworte finden wir gerade die entgegengesetzte Aeußerung, die nämlich: „daß der Weltgeist früher der jüdischen Nation das höchste Bewußtseyn aufgespart habe, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge [1]." Es muß auffallen, daß der Weltgeist, der im Jahr 1816 sich über seine frühere Stellung zum Judenthume so richtig ausgedrückt, im Jahr 1837 so sehr sich und seine einstige Geschichte vergessen konnte, daß er das gerade Gegentheil von dem dort Behaupteten aussprach. Sonst ist das über das Judenthum, diese herrliche Erscheinung der Geschichte, von Hegel Vorgebrachte, platt, oberflächlich und gemein. Denn wie sollen wir anders Stellen wie die folgenden bezeichnen: „auch Wunder sehen wir diese Geschichte verunreinigen, denn insofern das concrete Bewußtseyn nicht frei ist, ist auch das Concrete der Einsicht nicht frei; die Natur ist entgöttert, aber ihr Verstand ist noch nicht da. Moses hat neun Plagen über die Aegypter gebracht, aber dieses konnten die Aegypter auch bewerkstelligen; nur Läuse hervorzubringen war dem

---

[1]) Geschichte der Philosophie I. Thl. S. 4.

Moses eigenthümlich.“ (S. 204.) Was über die falsche Stellung des Judenthums zu den übrigen Religionen gesagt ist, muß über die des Christenthums zu denselben nur um so mehr gelten.

Zweitens. Wenn wir die menschliche Freiheit als wirkende Potenz in der Geschichte ansehen, können wir nicht nur tausend Fehlgriffe im Leben leicht erklären, sondern auch die Möglichkeit begreifen, wie der Geist, wenn er eine gewisse relativ hohe Stufe der Bildung bereits erstiegen, von dieser Höhe wieder herabsinken kann. Dies Begreifen hört aber auf ein mögliches zu seyn, wenn es der absolute Geist selbst ist, der in der Geschichte handelt, weil wir eben diesem eine Inconsequenz nicht zuschreiben dürfen. Denn wenn dieser Geist in Absicht auf die menschlichen Individuen so unbarmherzig strenge ist, „daß das Allgemeine sich nur auf Kosten des Einzelnen durchsetzt, und damit die Welt fortschreite, tausend Herzen brechen;“ so könnte ein solch liebloses Verfahren, wenn es je entschuldbar ist, eben nur darin seine Entschuldigung finden, daß der allgemeine Geist unaufhaltsam seinem Ziele zuschreitet. Aber dann ist es grade am wenigsten zu begreifen, wie vollkommnere Staatsverfassungen gegen unvollkommnere aufgegeben werden können, und wie die Religion, die sich einmal im indischen und persischen Bewußtseyn fixirt hat, nun statt weiter zu schreiten, die grausenerregende Gestalt der assyrischen, babylonischen und syrischen, überhaupt der vorderasiatischen anzunehmen im Stande ist. Eben so wenig ist abzusehen, wie es dem absoluten Geist möglich war, vom Christenthume zum Muhamedanismus überzugehen, es sey denn, daß wir annehmen, der Hegel’sche Weltgeist habe das Unglück, bei den vielen Gestalten, in welchen er sich erscheint, an sich selbst oftmals zweifelhaft zu werden, und bei diesem Zweifel an der Identität der eigenen Person oder des eigenen Ichs, wie Jean Pauls Schoppe im Titan, in periodischen Wahnsinn zu verfallen, wenn nicht geradezu, wie dieser, daran zu sterben. Nur Eine Consequenz

ist zu loben, die nämlich, daß der Weltgeist, nachdem er von Christen schon seit achtzehnhundert Jahren und von Juden noch viel länger fälschlich als persönlicher Gott geglaubt und verehrt worden war, nun endlich sich in der französischen Revolution in seiner wahren Gestalt der Welt zeigte, indem er durch einen feierlichen Act sich zur bloßen Vernunft herabsetzt (la raison — l'être supreme); an welche Consequenz sich freilich bald genug wieder die Inconsequenz anschloß, sich in jene geglaubte Würde wieder einzusetzen. Es liegt überhaupt eine furchtbare Wahrheit darin, daß philosophischer und politischer Unsinn sich nur zu sehr die Hände reichen, und als innerlich verwandt, in der Zeit, wenn nicht neben, doch bald genug nach einander auftreten, als ob sie gegenseitig sich bestätigen, bewahrheiten und erhalten wollten [1]).

Drittens. So herrlich die Erscheinung des Christenthums in der Weltgeschichte auch immer ist, für Hegel hat es nur Bedeutung, sofern und soweit es sein pantheistisches Interesse befriediget. Denn darin soll eben sein versöhnendes Moment hauptsächlich bestehen, daß durch es offenbar geworden ist, „das Wesen der göttlichen und menschlichen Natur sey identisch." (S. 330.) Wie die Sünde früher wesentlich nur Proceß des Erkennens war, in Folge dessen der Geist durch das Insichgehen sich in seinem Fürsichseyn, damit aber auch in seiner Trennung vom allgemeinen Geiste erkannte; eben so ist auch die Erlösung nur Proceß des Erkennens, desjenigen Erkennens nämlich, durch welches der Mensch zur Gewißheit kommt, daß der Geist, der ihn beseele, der Geist Gottes selbst sey. (S. 331.) Was daher sonst nur von Christus, dem Gottmenschen allein gilt: es erschien ein Mensch, der Gott ist, und ein Gott, der Mensch ist, wird von Hegel auf den Menschen im allgemeinen Sinne

---

[1]) Die in Frankreich damals vergötterte Vernunft gleicht der Hegel'schen, die der Weltgeist ist, auch darin, daß ihr Leidenschaften und böse Triebe nicht fremd waren.

bezogen; „die menschliche Natur ist von der göttlichen nicht verschieden" (S. 330); „das, was Gott außer sich selbst setzt, ist er selbst, und darin, daß er in dem Andern sich selbst anschaut, ist die Liebe, der Geist;" „der christliche Antheopomorphismus ist der höhere, denn hier ist es zum Bewußtseyn gekommen, daß das Menschliche die Inhaltsbestimmung des Göttlichen ist." (S. 331.) „Die griechische Freiheit war eine natürliche Heiterkeit; jetzt tritt aber das Princip der absoluten Freiheit in Gott auf. Der Mensch verhält sich nur zur absoluten Macht, indem er sich selbst darin weiß; er ist jetzt bei sich selbst, und nicht mehr im Verhältnisse der Abhängigkeit, Freiheit ist so das allgemeine Grundprincip, und dieser christliche Grundsatz wird nothwendig ein politischer." (S. 332.) „Die Identität des Subjects und Gottes kommt in die Welt, als die Zeit erfüllt war: das Bewußtseyn dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit ist der Geist selbst. Die lebendige Bewegung in sich selbst. Weiter ist nun zu bemerken, daß in dieser Wahrheit die Beziehung des Menschen auf diese Wahrheit selbst gesetzt ist. Denn der Geist stellt sich als sein Anderes gegenüber, und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes, aber dies Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt. So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, er ist wesentliches Moment der göttlichen Idee, worin zugleich das Aufgeben seiner Natürlichkeit (Individualität) gesetzt ist. In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzens und des Unglücks des Menschen in sich. Denn das Unglück ist selbst nunmehr als ein nothwendiges gewußt. Indem nun also dem Menschen das Bewußtseyn des Geistes wird, weiß er zugleich sein Verhältniß zu seinem Gegenstande und das Ansichseyende der Einheit Gottes und des

Menschen muß ebenso Inhalt der Welt, als Inhalt der Religion des Menschn werden." (S. 335, 336.)

Was über das Christenthum jetzt noch weiter folgt, so wie über die Bildung der Gemeinde, ist von Hegel umständlicher schon in der Religionsphilosophie vorgetragen worden, aus der wir nur zwei Sätze, die alle Geheimnisse vollends lösen, anführen wollen: „die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist; Gott ist die absolute Bewegung in sich selbst, die der Geist ist, und diese Bewegung ist an dem Individuo (an Christus) vorgestellt [1])." „In dieser ganzen Geschichte (der Geschichte Jesu) ist den Menschen zum Bewußtseyn gekommen, und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind: daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat. Daß der Mensch unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist dessen, was der Mensch, der Geist ist [2])."

Viertens. Was der alten Welt nicht gelungen ist, das *sollte* der neuen gelingen. Der Geist der neuen Welt ist aber nach Hegel der germanische Geist, dessen Zweck die Realisirung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist, der Freiheit, die ihre absolute Form selbst zum Inhalte hat. Diese Idee soll nun in Gegenwart des Selbstbewußtseyns in die wirkliche Welt eingebildet werden. Das Princip des germanischen Reichs sollte der christlichen Religion angemessen seyn. Die Bestimmung der Völker desselben ist, Träger des christlichen Princips abzugeben. So weit Hegel.

Kommt es aber auf die Bestimmungen an, die Hegel über die Natur der germanischen Völker gegeben hat, so können wir nicht anstehen, dem Weltgeiste große Mißgriffe in seiner Wahl zuzuschreiben. Denn zuerst tritt unser Verfasser mit

---

[1]) Religionsphilosophie II. Thl. S. 255.

[2]) Daselbst S. 253.

der Bemerkung hervor: „die Religion war bei den Germanen nichts Tiefes.“ (S. 357.) Fällt diese Bemerkung als eine ungeschichtliche auf, so muß der Beweis nur um so mehr auffallen, den Hegel für die Wahrheit seiner Behauptung führt: „wie wenig tief aber diese Religion in den Gemüthern wurzelte, sieht man daraus, daß die Germanen sich leicht zur christlichen Religion bekehren ließen.“ (S. 357.) Gerade darin also, worin sich am auffallendsten die religiöse Tiefe des germanischen Stammes offenbarte, in der bereitwilligen Aufnahme des Christenthums nämlich, die nur aus Religion zu erklären ist, findet Hegel kein religiöses Zeichen. Er widerspricht sich aber insofern nur selbst wieder, als er oben schon (S. 341) die an sich ganz richtige Behauptung aufgestellt: „daß der Inhalt des Christenthums den Menschen zugesagt habe,“ was doch so viel bedeuten will, der Inhalt des Christenthums sage der menschlichen Natur zu. Darin freilich, in was Hegel die eigentliche Religion verlegt, waren die Germanen weit hinter den Römern zurück, darin nämlich, daß ihre Stammhäupter sich nicht wie die römischen Imperatoren als präsente Götter verehren und anbeten ließen, um den Spruch der Schlange, den nach Hegel (siehe oben) Gott selbst bestätigt, nun auch fortwährend zu bestätigen: siehe! der Mensch ist worden wie unser einer.

Das Zweite aber, was Hegel den Teutschen verwirft, ist in den Worten enthalten: „die teutsche Ehrlichkeit des Mittelalters ist sprichwörtlich geworden: betrachten wir sie aber näher in der Geschichte, so ist sie eine wahre **punica fides**, oder **graeca fides** zu nennen, denn diese Treue ist nur ihren Leidenschaften getreu, untreu aber dem Reich, dem Fürsten.“ (S. 381.) Wir dürfen es ruhig jedem Einzelnen überlassen, die Anklage Hegels gegen die teutsche Treue und Ehrlichkeit sammt ihrem Grunde durch die Geschichte selbst niederzuschlagen, und können bei dieser Gelegenheit nur darauf aufmerksam machen, wie wenig Hegel selbst seinem eigenen Geiste treu geblieben ist, was aus den vielen Widersprüchen hervor-

geht, die wir an ihm schon gefunden haben und noch finden werden.

Um nun wieder zum Weltgeiste uns zurückzuwenden, der nunmehr im christlich-germanischen Gewande auftritt, so müssen wir sogleich das ungeheuere Bedauern aussprechen, daß er gerade da, wo er seinen schönsten und erhabensten Flug zur Sonne hinauf wagen will, mit Einmal von seiner Höhe kraftlos herabsinkt, weil die Flügel, wie einst die des Ikarus, nicht natürlich, sondern nur angekünstelt, den mächtigen Zug nach Oben nicht aushalten, zugleich aber auch das Auge, wenn es dem Lichte des Christenthums näher rückt, von dem Glanze desselben erblindet, wodurch sofort die ganze angemaßte Herrlichkeit des Weltgeistes, der göttliche Geist selbst zu seyn, vor der Wahrheit des Christenthums als Lüge und Finsterniß verurtheilt, und er selbst fortan der eigenen Schmach überantwortet wird. Hievon mußte Hegel selbst ein bestimmtes, wenn schon ins klare Bewußtseyn nicht eintretendes Gefühl einwohnen; denn mit jedem Zuge, den er zur Zeichnung jenes ikarischen Fluges thut, wird die Hand kraftloser, der Farbenton matter, das Leben blaßer, geisterhafter und schrecklicher, bis er endlich die ganze vertrocknete Leiche als Gerippe gleichsam vor seinen Augen niederfallen sieht, und das bisherige Geschäft sich für ihn in das andere traurige umwandelt, zur Erinnerung an dies Alles, die „Schädelstätte des absoluten Geistes [1])," in der Form der Weltgeschichte zu beschreiben.

Fünftens. In eine höchst sonderbare Stellung zu sich selber kommt aber nach Hegel'scher Darstellung der Weltgeist auf germanischem Boden, wenn er in Frankreich (das gleichfalls der germanischen Welt angehört) in seinem wohlverstandenen Interesse die mächtigen Barone durch das monarchische Princip immer mehr abgeschwächt, und zuletzt nur noch als Kronbeamte dastehen läßt; in Teutschland hingegen gerade das umgekehrte Verfahren beobachtet, als ob in diesem zwie-

[1]) Phänomenol. S. 612.

trächtigen Thun und Treiben in einer und derselben Angelegenheit sich nicht eben die Principlosigkeit des Weltgeistes selbst offenbarte.

Sechstens. Um die Reformation auf dem geschichtlichen Wege einzuleiten, geht Hegel von zwei Principien aus, dem geistigen, welches das geistliche, und von dem rohen und wilden, welches das weltliche ist. Während das weltliche vom geistlichen beherrscht wird, steigert sich in dem letztern die Lust zu herrschen, das Geistige verweltlicht sich; aber indem es sich verweltlicht und die Kirche dadurch ihrem sichern Verderben anheimfällt, geht die höhere Form des vernünftigen Gedankens hervor, denn der in sich abermals zurückgedrängte Geist producirt nun sein Werk in denkender Gestalt, und ist fähig geworden, aus dem Princip der Weltlichkeit allein das Vernünftige zu realisiren. Damit verschwindet denn auch der Gegensatz von Staat und Kirche; denn der Geist findet sich in die Weltlichkeit und bildet diese als ein in sich organisches Daseyn aus. Dies ist das Ziel der Weltgeschichte, und diesem Ziele führt die Reformation entgegen, durch welche hauptsächlich das weltliche Princip von dem geistigen befreit und in seine wahre Würde eingesetzt worden ist, in der es fortan durch das wiederauflebende concrete Bewußtseyn des freien Geistes existirt. Demnach läßt sich der Unterschied zwischen Vormals und Jetzt auf einen einzigen Satz zurückbringen. Denn wenn vor der Reformation das weltliche Princip, welches Hegel das rohe und wilde nennt, und welches im Staate hervortrat, von dem geistigen Princip, das sich in der Kirche darstellt, beherrscht war; so ist nach der Reformation gerade das Umgekehrte der Fall, und dies bewirkt zu haben, ist eben die welthistorische That der Reformation.

Wie sehr aber selbst der Protestantismus gegen eine solche Stellung der Kirche zum Staate Protest einlege, haben wir schon oben gesehen. Wir würden uns indeß nicht wenig irren, wenn wir darin allein die Liebe Hegels zu der Reformation, so wie seinen Haß gegen die katholische Kirche (von dem alsbald trau-

rige Beispiele angeführt werden sollen), erkennen wollten; Liebe und Haß, beide wurzeln bei ihm tiefer. Obschon nämlich Hegel allenthalben für das Fortschreiten der Bildung und der Freiheit sich ausspricht, so ist doch er es gerade, der für sich zu all jenen an sich eben so unwahren und finstern, als dem Geiste des Christenthums durchaus widersprechenden, und vom Protestantismus größtentheils nun wieder selbst aufgegebenen Vorstellungen zurückgegangen ist, die wir bei den Reformatoren als solche finden, welche in das ethische Gebiet, und darum in das Gebiet der Geschichte gehören. Dieses Zurückgehen und Sichanschließen ist aber natürlich durch die Aehnlichkeit des Systems von ihm und von jenen bedingt, die miteinander die Behauptung gemein haben, daß der Mensch unfrei sey, weil eine unabwendbare göttliche Nothwendigkeit das Leben beherrsche. Was zuerst Luther angeht, so sind das gerade die Hauptsätze seiner Schrift gegen Erasmus: „der Mensch hat keine Freiheit; alle geglaubte freie Handlung ist nur Schein; die göttliche Nothwendigkeit beherrscht Alles; alles menschliche Thun ist an sich ein Thun Gottes [1].“ In diese Sätze stimmte Melanchton ein, indem er sich nebenbei Mühe gab, das Wort „Wahlfreiheit“ ebenso aus der theologischen Sprache zu verbannen, wie das Wort „Vernunft [2].“ Calvin ließ den menschlichen Willen einer geheimnißvollen göttlichen Nothwendigkeit unterworfen seyn, durch welche er in Allem prädestinirt ist [3]).

Das ist nun das Erste, worin Hegel den Reformatoren beistimmt: der Mensch hat keinen freien Willen, sondern das,

[1]) De servo arbitrio. Oper. ed. Jen. Tom. III. p. 170, 171, 177, 280. Diese Sätze wurden symbolisch in der Solid. declarat. II. de liber. arbitr. p. 639. Vergl. Möhlers Symbolik. 5. Aufl. S. 36.

[2]) Melanchton, loci theologici ed. Augusti 1821. p. 10, 12.

[3]) Calvin., Instit. l. I. c. 15. §. 8. c. 16. §. 8. c. 17. §. 8. Vgl. Bezae quaest. et respons. christian. lib. ab anno 1577. p. 108. Möhler.

was er thut, thut er innerlich von Gott bestimmt, und damit auf nothwendige Weise.

Solche der göttlichen Offenbarung wie der Vernunft widersprechende Ansichten bleiben aber nie bei sich selber stehen, sondern an das erste Stadium schließen sich bald zwei andere an: denn zunächst fordert die Consequenz die Behauptung: das Böse sey aus Gott; diese Behauptung bestimmt sich aber eben so nothwendig zu der andern fort: das Böse sey an sich und vor Gott nicht böse, sondern nur eine Unterscheidung, die wir Menschen machen, die aber auf dem religiösen Standpunkte sich aufhebe. Daß dies bei Hegel der Fall gewesen sey, haben wir schon gesehen, nur daß er, auf seinem Standpunkte „philosophisch" nennt, was hier „religiös" genannt wird. Daß es aber auch bei den Reformatoren der Fall gewesen sey, geht aus ihrer eigenen Schrift hervor. So sagt Melanchton geradezu, daß Gott das Böse wie das Gute wirke, daß er der eigentliche Urheber des David'schen Ehebruchs und des Verraths des Judas, wie der Bekehrung des Paulus sey [1]. In voller Uebereinstimmung hiemit finden wir Zwingli, der in seiner Schrift von der göttlichen Vorsehung unumwunden die Behauptung aufstellt, daß Gott zur Sünde den Menschen bewege und antreibe [2]). Calvin aber läßt den Menschen in Folge einer geheimnißvollen göttlichen Inspiration und nach der Alles ordnenden göttlichen Vorsehung in Sünde fallen [3]).

Beza endlich spricht sich dahin aus, daß Gott einen bestimmten Theil der Menschen eigens zu dem Zwecke erschaffe, daß er durch sie als seine Werkzeuge das Böse, das er bei sich beschlossen, wirke [4]).

---

[1]) Melanchton in der Erklärung des Römerbriefes. Man hat die betreffenden Stellen in spätern Ausgaben weggelassen; sie sind aber bei Chemnitz zu finden.

[2]) De providentia c. 6. Tom. I. Oper. p. 365, 366.

[3]) Calvin., Instit. l. IV. c. 18. §. 2. lib. III. c. 23. §. 8.

[4]) Bezae, Aphorism. XXII. Vergl. Möhlers Symoblik S. 45, 46.

Ist so das, was wir ins zweite Stadium der Freiheitsläugnung verlegten, aus den Reformatoren erwiesen, so haben diese zum Erweise des in das dritte Verlegten selbst wieder hinlänglich in ihren Schriften gesorgt. Es ist sogleich Zwingli, der mit der Bemerkung hervortritt, es gebe für Gott kein Gesetz, folglich übertrete er auch keines, wenn er den Menschen zur Sünde dahinreiße; an und für sich sey überhaupt das Gesetz etwas Willkührliches [1]). Damit aber ist ausgesagt, es gebe keine heilige Weltordnung, kein wirkliches Gesetz, welches als sittlicher Ausdruck des göttlichen Willens anzusehen sey. Um aber hiebei sich zugleich im Gemeinen zu versuchen, setzt Zwingli hinzu, daß, wenn Gott den David zum Ehebruch bewege, er deswegen eben so wenig der Sünde überführt werden könne, als ein Stier, der eine ganze Heerde Kühe befruchte [2]).

In diesen Bestimmungen der Reformatoren wird Niemand die Hegel'sche Natürlichkeit verkennen wollen, die als solche Sünde und doch wieder gar keine Sünde ist. Eben darum wird es aber auch begreiflich seyn, warum in unserer Zeit so Viele vom jungen Teutschland, nicht als Ritter des Geistes, sondern des Fleisches und der Sinnlichkeit sich so eng an die Hegel'sche Speculation angeschlossen haben, die sie so sehr befriedigt.

Siebentens. Aber eben so begreiflich ist jetzt auch der Kampf Hegels gegen die katholische Kirche. Man wird es uns erlassen, alle Schmähungen, in welchen sich ohnehin nur die tiefe Inhumanität dieses Mannes geoffenbart, wörtlich aufzuführen, ohnehin, da sie alle doch nur auf Eines hinauslaufen [3]). Die Hauptanklage, in

---

[1]) Zwingli, pe providentia c. 5. p. 364. c. 6. p. 365.

[2]) Zwingli, de provid. Mit Recht ruft Möhler aus: welche Vergleichung! Wie Luther seinerseits einen wesentlichen und innern Unterschied von Religiösität und Moralität festgesetzt, und jener einen ewigen, dieser einen blos zeitlichen Werth zugeschrieben habe, darüber vgl. Möhler S. 235 ff.

[3]) Wer die meisten davon erfahren will, mag folgende Seiten des

an die meisten andern sich concentriren, ist folgende: „die katholische Confession läßt die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des protestantischen Princips liegt.“ (S. 45.) Wenn man weiß, was Hegel unter Sittlichkeit und Innigkeit versteht, kann man den Vorwurf unbedenklich als gegründet annehmen. Denn die Sittlichkeit ist ihm eben nichts anderes, als der in einem Volke in der Form der (Hegelschen) Freiheit hervortretende politische Vernunftgötze, das höchste Idol seiner ganzen practischen Philosophie; und die Innigkeit ist der zum Ersticken glühend warme pantheistische Hauch, den der Götze in dem Kreise seiner Macht und Herrlichkeit aushaucht, um die Glieder seines Vereines in reger und liebender Thätigkeit für sich zu erhalten.

Von dieser Apotheose des Staates weiß nun allerdings der streng theistische Katholicismus nichts, und eben so wenig weiß er sich aus gleichem Grunde in einem pantheistischen Verhältnisse zu demselben. Dagegen ist es seine Lehre, die Obrigkeit sey von Gott verordnet. Was aber die Sittlichkeit angeht, die wahre nämlich, so kann er diese unmöglich aus einem Systeme erlernen wollen, in welchem die Unterschiede von Gut und Bös aufgehoben sind, wie im Hegel'schen. Katholicismus also und Hegelianismus sind geistig für immer von einander geschieden, und es war nur Instinct, wenn Hegel den erstern als seinen natürlichen Feind erwitterte. Und vielleicht ist es gerade dieses, was Rothe vermocht hat, von der sittlichen Herrlichkeit des Katholicismus zu sprechen, die vor ihm schon Novalis in folgenden Worten ausgesprochen: „angewandtes, lebendig gewordenes Christenthum war der alte katholische Glaube. Seine Allgegenwart im Leben, seine Liebe zur Kunst, seine tiefe Humanität, die Unverbrüchlichkeit seiner Ehen, seine menschenfreundliche Mit-

---

Buches nachschlagen: S. 45, 51, 57, 80, 163, 189, 198, 210, 256, 370, 381, 385, 386, 418, 420, 421. Doch ist man damit noch lange nicht am Ende.

theilsamkeit, seine Freude an Armuth, Gehorsam und Treue, machen ihn als ächte Religion unverkennbar, und enthalten die Grundzüge seiner Verfassung [1]).

Nur Einen Vorwurf wollen wir von Hegel noch vernehmen, welcher gewiß nach jenem ersten der wichtigste ist. „In der Hostie wird Christus als gegenwärtig dargestellt, das Stückchen Brod, durch den Priester geweiht, ist der gegenwärtige Gott, der zur Anschauung kommt und ewig geopfert wird. Christus wird als ein Gegenwärtiges dargestellt, und in dieser Lehre liegt die falsche Bestimmung, indem nämlich die Hostie als ein äußerliches Ding verehrt wird.“ (S. 385, 386.) Der Vorwurf ist wiederum ganz gegründet. Denn da nach Hegel der Mensch selbst der präsente Gott ist, so kann sich neben dem Gott nicht noch ein zweiter von Außen her auch als ein gegenwärtiger ihm darstellen. Aber wundern müssen wir uns billig an diesem Orte, daß Hegel so sehr in Selbstvergessenheit gerathen konnte, nicht mehr zu wissen, wie er jetzt gerade in vollem Ernste dieselben Worte spreche, die er einst in der Phänomenologie des Geistes der oberflächlichen und leeren Aufklärerei in den Mund gelegt hat. Dies sind aber die Worte, die er dort der Aufklärung untergestellt: „gegen den Glauben begeht die Aufklärung schon darin das Unrecht, seinen Gegenstand so aufzufassen, daß er der ihrige ist. Sie sagt hienach über den Glauben, daß sein absolutes Wesen ein Steinstück, ein Holzblock sey, der Augen habe und nicht sehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachsen von Menschen verwandelt darauf zurückgeschickt werde; oder nach welcher Weise sonst der Glaube das Wesen anthropomorphisire, sich gegenständlich und vorstellig mache. Die Aufklärung, die sich für das Reine ausgiebt, macht hier das, was dem Geiste ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklichen vergänglichen Dinge, und besudelt es mit der an sich

[1]) Novalis Schriften, Stuttg. Ausg. 1826. S. 481.

nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewißheit, mit einer Ansicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist, so daß sie ihm dieselbe rein anlügt. Was er verehrt, ist ihm durchaus weder Stein oder Holz oder Brodteig, noch sonst ein zeitliches sinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt zu sagen, sein Gegenstand sey doch dies auch, oder gar, er sey dieses an sich und in Wahrheit, so kennt theils der Glaube eben sowohl jenes Auch, aber es ist ihm außer seiner Anbetung [1].“ „Diese eigene Weisheit der Aufklärung erscheint dem Glauben nothwendig als die Plattheit selbst und als das Geständniß der Plattheit; weil sie darin besteht, vom absoluten Wesen nichts, oder was dasselbe ist, von ihm diese ganz ebene Wahrheit zu wissen, daß es eben nur das absolute Wesen ist, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar sie als das Wahre und dies Wissen von derselben als dem Wahren, als das Höchste zu wissen. Der Glaube hat das göttliche Recht, das Recht der absoluten Sichselbstgleichheit oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn sie verdreht ihn in allen seinen Momenten und macht sie zu etwas Anderm, als sie in ihm sind [2].“

Und dieser platten Weisheit der Alles verdrehenden Aufklärung mußte Hegel selbst noch in seinem späten Alter dem Glauben der katholischen Kirche gegenüber unrühmlich verfallen!

Achtens. Ehe wir zum Schlusse eilen, dringt es uns, über Eines noch ins Klare zu kommen. Die Frage nämlich wünschten wir beantwortet zu sehen: Wie! wenn ein Volk oder ein mächtig gewordener Stamm es in sich verspüren will, daß die Reihe nun an ihm sey, Träger des Weltgeistes zu seyn, welches ist bei diesem Gefühl oder bei diesem Bewußtseyn seine Stellung zu andern Völkern und zu andern Stämmen?

---

[1]) Phänomenol. S. 417. vergl. 418, 419.

[2]) Daselbst S. 425, 426. vergl. noch 427, 431, 432, 476.

Hegel hat die Antwort auf schauderhafte Weise in seiner Philosophie des Rechts also gegeben:

„Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit ist, so sind die Stufen der Entwickelung als unmittelbare natürliche Principien vorhanden, und diese, weil sie natürliche sind, sind als eine Vielheit außer einander, somit ferner so, daß Einem Volke eines derselben zukommt, seine geographische und anthropologische Existenz. Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Princip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseyns des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche, — und es kann in ihr nur Einmal Epoche machen, das Herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Weltgeistes zu seyn, sind die Geister der andern Völker rechtslos, und sie, wie die, deren Epoche vorüber ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte [1]).“

Das also wäre der Inhalt und das der Character der Hegelschen Philosophie der Geschichte. Und nun ist es nicht mehr schwer, zu beurtheilen, ob die von diesem Buche erregten Erwartungen erfüllt worden sind oder nicht. Sie sind nicht erfüllt worden für alle jene, die nicht wußten, was sie zu erwarten hatten; sie sind wirklich erfüllt worden für solche, die nur zu gut wußten, daß sie nichts zu erwarten hatten. Der Gewinn ist also auf Seite der Erstern, obwohl er nur in einem negativen Resultate besteht, in dem nämlich, daß sie nun, durch Erfahrung belehrt, wissen, welches der Standpunkt des logischen Pantheismus sey, und wie wenig von diesem aus das unendlich freie Leben der Geschichte und das wirkliche Walten der Gottheit in ihr begriffen zu werden vermöge. Denn wenn schon Schiller von seinem

---

[1]) Philosophie des Rechts S. 432, 433.

dichterischen Standpunkte aus von sich selbst offen und ehrlich bekannte: „die Geschichte ist nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden [1]);" so gilt das Gesagte von der Phantasie des logischen Pantheismus nur um so mehr noch, weil es im Interesse des letztern liegt, zu noch weit größern Entstellungen und Verrenkungen des Factischen fortzugehen, als es der blos dichterische Standpunkt verlangt. Wenn daher Schiller, um gerade bei ihm stehen zu bleiben, in seiner Geschichte des Abfalls der Niederlande und des dreißigjährigen Krieges auch noch so sehr, statt wirkliche Geschichte zu schreiben, seine Phantasie hat herrschen lassen; dahin ist es bei ihm doch nicht gekommen, die göttlichen Verhältnisse auf den Kopf zu stellen und die sittliche Weltordnung zu verkehren, wie wir dies bei Hegels Darstellung der Weltgeschichte gesehen haben, in der sich nur zu sehr die Wahrheit der Worte beurkundet: wo kein Gott ist, walten Gespenster.

Aber dahin muß es immer kommen, wenn man vom „Absoluten als der Nacht" ausgeht [2]), und sich dadurch ganz auf den Standpunkt des Heidenthums stellt. „Aus der dunkeln Urnacht waren in der Urzeit das grause Geschick, sammt dem Tode, dem Schlafe und den Träumen, und die Schicksalsmächte nebst den Leidenschaften, Haß und Liebe, Zwietracht und Hader, Betrug und Schuld erzeugt [3])." Dieser heidnische Anfang des Lebens und der Geschichte ist wesentlich nur der Hegel'sche, der gleichfalls aus der Nacht ist: und wie jener dunkle Anfang über das ganze Griechenthum bis zu seinem letzten Hauche hin einen finstern Schatten geworfen; so bildet die Nacht des Absoluten auch bei Hegel den grausenhaften Hintergrund der ganzen Weltgeschichte, in welche

[1]) Schillers Leben von der Frau v. Wolzogen I. Thl. S. 311.

[2]) Hegels Werke I. Thl. S. 177.

[3]) Hesiod. deorum generat. 211 — 230. Siehe Stuhrs Religionssysteme der Hellenen S. 273.

kein wahrhaft göttliches und geisterquickendes Licht hineinfällt. Aber glücklich für uns, daß sich auch hier die Worte des Herrn erfüllen: meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege: sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher, denn eure Wege, und meine Gedanken, denn eure Gedanken.

Man hat schon oftmals die Geschichte der Welt einem Strome verglichen, und mit Recht, denn sie ist ein strömendes Leben. Der Strom aber geht, wie von Gott aus, so in Gott zurück, nicht anders, als wie der Dichter schön es angedeutet:

Sehet den Felsenquell
Freudehell,
Wie ein Sternenblick;
Ueber Wolken
Nährten seine Jugend
Gute Geister
Zwischen Klippen im Gebüsch.
Jünglingsfrisch
Strömt er aus den Wolken
Auf die Marmorfelsen nieder,
Jauchzet wieder
Nach dem Himmel.

Nicht so der Strom der Geschichte, den uns Hegel beschrieben. Denn dieser, entquellend der schwarzen Schlucht eines finstern Parkes, das Paradies genannt, wo der ursprüngliche Mensch mit wilden Thieren wild lebt, setzt, ein dunkles, unheimliches Gewässer schon von Anfang, am Lebensbaum stolz vorüberbrausend, seinen unbändigen Lauf durch die Gefilde des Morgen- und Abendlandes, denen als Gott er sich verkündet, fort, indem er mit Leidenschaften, bösen Trieben und Lastern zu immer rascherem Gange sich anschwellt, und, wie die Höllenflüsse, der Styx, der Acheron, der Phlegeton, und der tiefer liegende Cocytus, nach der Schilderung, die Dante von ihnen uns in der göttlichen Komödie gemacht, von den Thränen der Menschen sich nährt, bis endlich der Herr der Welt und des Lebens

gebietend ihm zuruft: Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter: hier sollen sich legen deine stolzen Wellen [1]); und der Strom, wie einst das Weltmeer, das floh, und wie der Jordan, der zurückwich [2]), vor dem Dräuen des Allmächtigen in sich zusammenschwindet, und unter den Föhren des Nordens im Sande spurlos verloren geht.

3.

Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. Aus dem Russischen übersetzt und aus dem Griechischen erläutert von Dr. Edw. v. Muralt. Leipzig, Weygand'sche Buchhandlung. 1838.

Aus dem Vorworte des Uebersetzers erfahren wir, daß der Kammerherr Andreas Nikolajewitsch Murawieff, Ober-Procuratur-Gehülfe bei der h. verwaltenden Synode, auch durch andere religiöse Schriften rühmlichst bekannt, Verfasser der vorliegenden Briefe sey. Das Original erschien demselbem Vorworte zufolge 1836 in der Buchdruckerei der kaiserlichen Kanzlei in St. Petersburg. Der Verfasser ist Laie und kann deswegen eher als Repräsentant der religiösen Stimmung Rußlands angesehen werden, als wenn er ein Geistlicher wäre; dagegen ist die Höhe oder Tiefe des wissenschaftlichen Standpunktes der Theologie in Rußland nicht nach ihm zu bemessen. Indem wir eine beurtheilende Anzeige dieser Briefe geben, bemerken wir zum voraus, daß wir uns nicht auf eine Beurtheilung des russischen Kultus, dessen Erläuterung der Verfasser sich vorgenommen, einlassen werden: son-

[1]) Hiob 38, 11.

[2]) Psalm. 117, 3. 5.

dern daß wir uns lediglich an das halten werden, was des Verfassers Arbeit und Leistung ist. Der Gesichtspunkt und die Absicht dieser Briefe ist in dem ersten und letzten derselben deutlich genug ausgesprochen. Von der sehr richtigen Ansicht ausgehend, daß Unbekanntschaft mit dem innern, tiefern Sinne der gottesdienstlichen Ceremonien einem großen Theile des Publikums den Gottesdienst langweilig vorkommen lasse und deshalb zur Gleichgültigkeit gegen den Kultus, wo nicht gar zur Verachtung desselben führe, — hat sich der Verfasser die Aufgabe gestellt: „den geheimnißvollen Sinn der Gebete und Gebräuche des rührend erhabenen Gottesdienstes der rechtgläubigen Kirche aufzuschließen, und Einiges in eine verständlichere und bekanntere Sprache zu übersetzen, mit der eigentlichen Absicht, seinen Leser zum Gebete zu erregen, aus der Zerstreuung, der man sich aus Unbekanntschaft mit dem Gottesdienste oft unfreiwillig überlasse, herauszureißen u. dgl."

Was wir also hier erwarten dürfen, ist nicht so fast eine gelehrte Untersuchung über den Ursprung und die zeitlichen Veränderungen der gottesdienstlichen Gebräuche der russischen Kirche, als vielmehr eine aus edler Begeisterung hervorgegangene und auf Erbauung berechnete Betrachtung und Erklärung des griechisch-russischen Kultus. Dabei gesteht der Verfasser (Br. 28), daß in der gegebenen Schilderung beinahe nichts ihm eigen, sondern Alles nur ein kurzer Auszug aus früheren Schriften (aus den Schriften der heiligen Väter über die Liturgie) sey.

Die Grundanschauung des Verfassers tritt im zweiten Briefe deutlich hervor, wo es von der Entstehung der Liturgie im Allgemeinen heißt: „Diese (die h. Väter) sind es, welche durch u n a b ä n d e r l i c h e C e r e m o n i e n d i e A n f a n g s i n W o r t u n d H a n d l u n g f r e i e D a r s t e l l u n g u n d b i l d l i c h e W i e d e r h o l u n g d e s A b e n d m a h l s C h r i s t i f e s t g e s t e l l t u n d i m V e r l a u f e d e r h. L i t u r g i e s e i n g a n z e s L e b e n g e h e i m n i ß v o l l a b g e b i l d e t h a b e n." Die Liturgie ist nach dieser Anschauung nichts anderes, als eine

bildliche Darstellung des Lebens Christi, — es ist das unmittelbare Erscheinen Christi, die Momente seines irdischen Lebens und Leidens u. s. w., was in den liturgischen Formen vor die Seele tritt. In der That ist diese Anschauungsweise nicht nur die der griechischen Kirche, in welcher ohnehin das religiöse Bewußtseyn, so zu sagen, nur Erinnerung an den Stifter der Kirche u. s. w. war und blieb, sondern auch in der katholischen Kirche begegnet uns dieselbe Anschauungsweise, und zwar im Mittelalter, in der Zeit des unter dem Einflusse germanischer Bildung neu aufblühenden Christenthums. Noch mehr, — wir haben Alle selbst eine Entwickelungsstufe hinter uns, in der uns die Formen unserer Liturgie entweder einzig oder doch hauptsächlich nur als Symbole und Bilder der Offenbarungsgeschichte zugänglich waren und anzogen. Daher kommt es denn auch, daß wir uns durch die Darstellung des Verfassers so freundlich angesprochen fühlen, daß wir uns durch diese Briefe manchmal in die Blüthezeit unserer Jugend und ihrer Bilderwelt zurückversetzt glauben, daß der Genius unserer schönsten Tage, unserer erhabensten und rührendsten Lebensmomente aus ihnen uns zuzuwinken scheint.

Inwiefern der Verfasser seine Grundansicht durchgeführt, inwiefern er hinter ihr zurückgeblieben oder über sie hinausgegangen ist, soll später im Einzelnen bemerklich gemacht werden. Zuerst wollen wir aufmerksam entgegennehmen, was uns der Verfasser darbietet. — Er beginnt die Beschreibung und Erklärung der Liturgie mit der Nachweisung, daß der Gottesdienst der ersten Christen im Wesentlichen ganz übereinstimme mit dem jetzigen Gottesdienst, daß die heutige Liturgie aus der frühesten und ersten christlichen Liturgie hervorgegangen. Am Schlusse dieser Nachweisung heißt es (S. 8): „Die sehr ausführliche Liturgie des Apostels Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, wird noch jetzt dort an seinem Gedächtnißtage gehalten. Im vierten Jahrhunderte ward sie von dem h. Basilius dem Großen, Erzbischofe von

Cäsarea, um der menschlichen Schwachheit willen theilweise abgekürzt, und in dieser gedrängten Fassung wird sie an den Sonntagen der großen Fasten und an einigen Feiertagen gebraucht. Im folgenden Jahrhunderte ließ der h. Johannes Chrysostomus, Erzbischof von Konstantinopel, Einiges aus der Liturgie des h. Basilius weg, und diese seine Abendmahlsordnung kommt alle Tage bei uns vor; denn nach diesem großen Hierarchen wagte es keine Hand mehr, und wird es keine wagen, die Liturgie anzutasten, da in ihr der Gottesdienst die höchste, dem Menschen mögliche Stufe der Vollkommenheit erreicht hat."

Dieses ist ein merkwürdiges Bekenntniß, und böte uns Stoff zu ernsthaften Betrachtungen, wenn wir uns in eine Beurtheilung des Zustandes der griechischen Kirche einlassen könnten. Jedenfalls spricht es mehr für jenen Theologen, der von der griechischen Kirche Rußlands gesagt hat, sie sey versteinert, — als es gegen ihn spricht, wenn der Uebersetzer auf den Umstand hinweis't, daß u. A. die Stunden der Andacht ins Russische übersetzt worden seyen; ein Umstand, der allenfalls auf ein außerkirchliches Treiben Einzelner, nicht aber auf ein frisches, reges und kräftiges kirchliches Leben schließen läßt.

Im dritten und vierten Briefe beschreibt uns der Verfasser den bischöflichen Kultus, um seinem Leser, wie er sagt, einen deutlichern Begriff von dem Reichthume der Liturgie zu geben. Wir wollen ihn selbst hören. „Der Bischof bereitet sich auf die h. Handlung zuerst durch das leise Gebet vor den h. Thüren (die Thüren, durch die man aus dem Chore ins Heiligthum eintritt), die im Anfange für ihn selber verschlossen und mit einem Vorhange verhängt werden, zum Zeichen, daß die Geheimnisse des Glaubens für den gewöhnlichen Menschen verhüllt sind, bis er durch Gebet sich ihren Segen eröffnet. Darauf zeigt er sich in der Mitte der Kirche und des Volkes auf dem Ambon, damit sein Dienst der ganzen Gemeinde zu

deren Erbauung sey, aber in einfacher, gewöhnlicher Kleidung, zur Erinnerung an die Anfangs unscheinbare Gestalt Christi in der bescheidenen Kleidung der Menschheit. Allein, so wie der Bischof in der h. Handlung nicht blos den nächsten Jünger Christi, sondern auch ihn selber vorstellen soll, so muß er deshalb auch mit Eigenschaften und Tugenden Christi sich bekleiden. Dieses wird durch das Anziehen von h. Kleidern angedeutet, die ihm die Diakonen aus dem Heiligthum, gleichwie Engel aus der unsichtbaren Vorrathskammer des Segens, reichen, und womit sie ihn, wie mit eben so viel Symbolen, bekleiden, während andere Diakonen laut die geheimnißvolle Bedeutung jedes dieser Kleidungsstücke verkünden." Wir wollen die Ankleidung des Bischofs und die Bedeutung der einzelnen Kleidungsstücke hier umgehen, um die fernere Beschreibung des Gottesdienstes, wie sie der Verfasser gibt, aufzunehmen. „Je mehr der Mensch sich nach dem Gebote und Beispiele Christi mit geistlichen Eigenschaften und Tugenden bekleidet, desto schneller öffnen sich ihm auch die Thüren der segensreichen Mysterien. Dieses wird im bischöflichen Gottesdienste dadurch ausgedrückt, daß dem Bischofe, wann er angezogen und zur Liturgie bereit ist, gleich im Anfange die h. Thüren geöffnet werden."

„Nachdem die Horen (die kirchlich vorgeschriebenen Gebetsstunden) vorüber sind, treten die Diakonen zum Bischofe, und erinnern ihn leise, es sey Zeit, dem Herrn zu opfern, und bitten um seinen Segen zu ihrem Dienste. Dann bittet der Erste aus ihnen feierlich um Segen zu den h. Handlungen, und die Liturgie beginnt mit der Lobpreisung des Reiches der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Diese Lobpreisung spricht der älteste Presbyter während des leisen Gebetes des Bischofs aus, gleichwie einst die Erzväter und Propheten den Ruhm Gottes verkündeten und den Segen Christi, noch bevor Christus selbst sein Erlösungswerk angefangen hatte. Die große Ektenie oder das ausführliche (eigentlich ausgestreckte) Gebet begreift Alles, wofür wir als verständige Christen zu beten

haben. Es fängt mit der Bitte um den Frieden von Oben und für unser Seelenheil an, stärkt uns zu völliger Hingebung sowohl unser selbst für einander, als unseres ganzen Lebens für den Herrn, und endet mit der Anrufung der allerheiligsten Jungfrau und sämmtlicher Heiligen. Was kann rührender seyn, als die Fürbitte für die Schiffenden, Reisenden, Kranken, Leidenden, Gefangenen, um Rettung derselben? Auch nicht ein menschliches Uebel bleibt hier dem Auge der barmherzigen Kirche verborgen. Selbst die unsichtbare Welt hat Theil an ihrer allumfassenden Liebe, wann sie für alle früher entschlafenen Väter und für die hier Schlummernden und überall für jeden rechtgläubigen Bruder bittet. Auf diese Fürbitten des Diakons antwortet der Chor im Namen des Volkes: Herr, sey uns gnädig! der Presbyter aber, der den Worten des Diakons mit leisem Gebete gefolgt war, spricht zum Schluß der Ektenie den Ruhm des dreieinigen Gottes aus."

„Zwischen der großen und den zwei kleinen Ektenien werden von beiden Chören Antiphonien gesungen, d. i. Wechselgesänge, die theils aus ganzen Psalmen, theils aus einzelnen, in Beziehung auf die Feier des Tages ausgewählten Versen bestehen. Diese Art zu singen hat der h. Ignatius, der erste Bischof von Antiochien, der einst von dem Erlöser unter den ihm zugebrachten Kindern gesegnet worden, in die Kirche eingeführt. — Im sechsten Jahrhundert brachte ihr (der Kirche) der Kaiser Justinian seinen erhabenen Hymnus auf den Sohn Gottes ehrerbietig dar. Derselbe ward am Schlusse der Antiphonien angebracht, auf daß die Wahrheit der prophetischen Offenbarungen durch den Gesang von der Menschwerdung besiegelt würde."

„Jetzt beginnt jener feierliche Gang mit dem Evangelium [1]), der die öffentliche Predigt nach seiner Taufe an-

[1]) D. i. der sogenannte kleine Eingang. Das Evangelium wird von dem Rüsttische geholt, und durch die h. Thüren herausgetragen zum Vorlesen. Nach German stellt dieser Gang nicht

deuten soll. Der Bischof steht von seinem Katheder auf, und bereitet sich durch leises Gebet zum Eintritt ins Heiligthum. Der Diakon erhebt das Evangelium u. s. w. — Nachdem der Bischof am Evangelium die Gegenwart Christi wahrgenommen, fordert er, wie einst Johannes, der Vorläufer, als er Jesum kommen sah, ausrief: Siehe u. s. f., die Gläubigen zur Anbetung auf mit den Worten: Kommet und betet an und verehret Christum! Erlöse uns, o Sohn Gottes."

„Des Gebetes unmittelbarste Wirkung ist die geistliche Erleuchtung der Seele. Deswegen leuchtet jedes Mal nach diesem Gebete der Bischof den Gläubigen mit einem Leuchter, wie mit einem göttlichen Lichte, und schreitet dann, von den Mitdienenden umgeben, ins Heiligthum, nimmt dort das Rauchfaß, und erweis't mit Wohlgerüchen von Thymian zuerst der h. Tafel (welche den Opfertisch des Kreuzes und das lebenbringende Grab versinnbildet) die ihr gebührende Ehre, dann räuchert er in der Kirche selbst, um das erquickende Wesen des h. Geistes, welches die Wirkung eines andächtigen Gebetes ist, zu versinnlichen."

Nun werden die folgenden Bitten und Gebete bis zu dem auf die allerheiligste Dreifaltigkeit von dem Verfasser vorübergehend berührt, und darauf aufmerksam gemacht, daß das letztere, im Heiligthum gesprochene Gebet von einem Lichte begleitet werde, das, weil es aus dem Heiligthume komme, sehr bedeutsam sey. Es folgen hierauf zwei Segnungen, die erste, vom Ambon (Bema) aus mit dem Dikerion (zweiarmigen Leuchter), die andere mit dem Trikerion (dreiarmigen Leuchter) von dem erhabenen Platze, der hinter der h. Tafel angebracht ist.

„Dann, fährt der dritte Brief fort, fängt das Lesen der apostolischen Briefe an, während der Bischof an seinem er-

den Palmenzug Jesu dar, wie Herr v. Muralt im Lexidion angibt, sondern die Ankunft des Sohnes Gottes, seinen Eintritt in diese Welt, — ἡ εἴσοδος τοῦ ἐυαγγελιοῦ ἐμφαινεῖ τὴν παρουσιαν τοῦ ὑιοῦ τοῦ θεοῦ και τὴν εἴσοδον εἰς τὸν κόσμον τοῦτον κ. τ. λ.

habenen Platze sitzt. Vorher gibt er noch das Omophor [1]) ab, damit dieses Zeichen Christi das Evangelium, wann es gelesen werden soll, begleite, und damit er selbst den übrigen Jüngern des göttlichen Wortes sich gleichstelle. Während der Doppelektenie stellt er sich vor die h. Tafel, und breitet auf derselben das Antimensium, ein seidenes Tuch, mit der Darstellung des Begräbnisses Christi, aus. Man nennt es Ersatztafel, weil die nach einer uralten Sitte durch den Bischof selbst einzuweihende h. Tafel, da diese Weihe ihm nicht immer möglich war, durch dieses Antimensium ersetzt wurde, durch dessen feierliches Tragen ins Heiligthum zur Ausbreitung über die h. Tafel die Weihe der Kirche vollendet wird. Damit ist auch eine andere, noch ältere Uebung, nämlich die Kirchen auf die Gräber der Märtyrer zu gründen, und ihre Gebeine in denselben aufzubewahren, für uns erhalten worden, indem man in dem Antimensium einige Theilchen von Reliquien bei der Weihe anbringt."

„Nach diesem fordert der Diakon die Gläubigen auf, für die Katechumenen zu beten, die dann entlassen werden. — Wozu, frägt nun der Verfasser, dieser Gebrauch? und antwortet mit dem Bekenntnisse: Wie viele sind nicht unter uns, die in den christlichen Glauben eingeführt wurden, ohne daß sie glaubten, wie viele zum Heile geladen, ohne daß sie darnach gingen u. s. w.! Doch, blicken wir auf uns selbst! Sind wir nicht auch Anfänger, Katechumenen? Du sagst: wir bekennen Christum! Ja, allein geschieht es nicht so oft blos mit den Lippen? Sind unsere Worte besser als die der Hei-

---

[1]) Die Schultertracht, das besondere Zeichen des Bischofs. Es ist ein breites Band, welchem viele Kreuze aufgenäht sind. Von Goar wird es mit Pallium übersetzt, und hat in der That am meisten Aehnlichkeit mit dem in der katholischen Kirche noch vorhandenen Pallium. Nach S. 11 u. 12 bedeutet es nicht blos das von jedem Christen aufzunehmende Joch des Herrn, sondern auch das von Christo selbst aufgenommene, d. i. die menschliche Natur u. s. f.

den? Aber nach den Worten der Schrift ist der Glaube ohne Werke todt. Nein, meine Freunde, mit Zittern senke ich das Haupt beim Rufe des Diakons, und flehe in diesem Augenblicke für mich, wie für Andere, daß wir nicht hinausgetrieben werden aus dem Himmelreiche durch die furchtbaren Boten des Herrn, wie die Katechumenen durch den Diakon aus der Kirche getrieben werden, und wenn er dann wieder nur die Gläubigen zum Gebete ruft, weißt du, daß ich es dann kaum sogleich wage zu beten."

Solche Erklärung alter Gebräuche, die ihre ursprüngliche Bedeutung nicht mehr haben, ist praktisch und kann sehr erbaulich seyn, besonders ist es der zarte und kindlich fromme Sinn des Verfassers, was uns in der vorliegenden ungemein freundlich anspricht. Ob aber diese Erklärungsweise zunächst im Geiste der griechischen Kirche sey, ob sie mit der Grundansicht des Verfassers übereinstimme, ob sie nicht vielmehr nach einer Bildung rieche, die es ganz darauf anlegt, überall nur eine moralische Reflexion anzuknüpfen, und wo sich eine solche, wie locker auch immer, anknüpfen läßt, das Höchste erreicht zu haben glaubt, ob sich bei consequenter Durchführung der Grundansicht des Verfassers nicht eine andere Bedeutung des: *οἱ κατεχοῦμενοι τας κέφαλας τῳ κυριῳ κλινατε* und des: *ὅσοι κατηχοῦμενοι προσελθετε* ergeben hätte, darauf wollen wir später antworten, und uns hier begnügen, den Leser durch Fragen aufmerksam gemacht und auf die nachher zu vernehmende Antwort vorbereitet zu haben.

Die Liturgie der Gläubigen beginnt mit dem Gesang der Cherubim von Justin: „Die wir die Cherubim geheimnißvoll darstellen und der lebenschaffenden Dreieinigkeit den Gesang des Dreimalheilig bringen, legen wir ab jede Sorge des Lebens, da wir den König des Alls aufnehmen sollen, wie er von den Schaaren der Engel unsichtbar über ihren Speeren einhergetragen wird."

„Der Ausdruck des Einhertragens auf Speeren entspricht dem Bilde, welches Justin angewendet hat. Die römischen

Soldaten hoben nämlich den neuerwählten Imperator auf einen Schild, und trugen ihn mitten durch die Legion, so daß er über ihren Speeren einherschwebte. Dieses Bild wird auch in der Kirche wiederholt, indem der Diakon nach den Worten: Legen wir ab jede Sorge des Lebens! wie Einer aus der unsichtbaren Legion der Engel erscheint, auf dem Diskos (Patene), wie auf einem Schilde den höchsten Herrscher in der bescheidenen Gestalt eines Lammes [1]) tragend. Der Bischof wäscht sich nun die Hände und Augen, um Alles rein betrachten und behandeln zu können, streckt darauf vor der h. Tafel dreimal die Hände zum Gebete aus, und geht dann an den Rüsttisch, um dort selbst die Fürbitte für die Lebenden und die Todten zu halten, und das vorher bereitete Lamm des Sakraments auf die h. Tafel zu senden, damit es um der Sünden der Menschheit willen geopfert werde u. s. w."

„Rührender noch ist der Gesang Basilius des Großen (S. 20 u. 21). Zugleich kannst du auch die äußere Darstellung dieses Gesanges sehen. Die Diakonen gehen gleich Engeln mit Lichtern voraus, und lassen ihre Orarien wie Flügel herunter, und die Fächer mit den Cherubsbildern über den h. Gefäßen wehen. Noch Andere erfüllen den ganzen Gang mit Wolken von Thymian, als bereiteten sie einen Himmelsweg. Einer trägt auf seinem Haupte den Aer, das Tuch, in welches Jesus gewickelt wurde zum Begräbniß, ein Anderer das Omophor mit dem darauf strahlenden Kreuze, welches als das Zeichen des Menschensohnes am Tage seines furchtbaren Gerichtes ihm vorangehen soll am Himmelzelt. Der Protodiakon aber hält den Diskos oder die Patene, auf welcher das Lamm bedeckt liegt, hoch über seinem Haupte. Nach ihm kommt der älteste Presbyter mit dem Kelche, der bald mit dem Blute des Erlösers gefüllt werden soll, und

[1]) Das Lamm ist das aus dem h. Brote ausgeschnittene Stück mit dem eingedrückten Siegel. Der Name ist von dem Osterlamme entlehnt. Cfr. Lexidion s. v. Lamm.

diesem folgen nach einander in den Händen der übrigen Presbyter die Werkzeuge der Passion; das Kreuz, die Lanze, der Schwamm, der die Galle trank, und der Löffel, der den Gläubigen sein (?) Blut zu trinken gibt. Der Bischof geht ohne Mitra und Omophor diesem Gleichnißgange an den h. Thüren in Knechtsgestalt entgegen, und indem er den Diskos sammt dem Kelche auf die h. Tafel, als das Grab Christi, stellt, erinnert er sich an den Joseph von Arimathäa u. s. w."

Der Diakon fordert das Volk wiederum zum Gebete auf. „Aber schon gehen die Bitten nicht mehr auf irdische und zeitliche Segnungen, sondern auf geistliche und himmlische." Der Bischof bietet der Gemeinde den Friedenswunsch, der Diakon ermahnt zu gegenseitiger Liebe, damit das Glaubensbekenntniß einmüthig sey, und der Chor schließt im Namen Aller mit Lobpreisung der gleich wesenhaften und ungetheilten Dreifaltigkeit. Nun ruft der Diakon: Die Thüren u. s. w., bei welchem Rufe der Vorhang vor den h. Thüren, die sonst beim Dienste eines gemeinen Presbyter verschlossen bleiben, weggezogen wird, zum Zeichen, daß das Geheimniß geoffenbaret und allen Gläubigen mitgetheilt werden solle. Dieses sowohl, als die Herabkunft des h. Geistes wird auch durch das Schwingen des Aers über dem vorgebeugten Haupte des Bischofs während der Absingung des Glaubensbekenntnisses angezeigt."

„Nochmals fordert der Diakon die Gläubigen zur Aufmerksamkeit auf. Dann entfernt er sich ins Heiligthum. Der Bischof tritt jetzt zum letzten Male zum Volke heraus, um es vor der Weihe der Gaben zur Andacht zu entflammen, und spricht, die zum Himmel erhobenen Leuchter in den Händen, den Segen der allerheiligsten Dreifaltigkeit aus: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des h. Geistes," und fordert dann Alle auf, um dieser drei großen geistlichen Gaben willen ihre Herzen zu Gott zu erheben Die Antwort des Chores:

Wir haben sie zum Herrn erhoben, veranlaßt den Verfasser, mit dem h. Ephräm zur Selbstprüfung aufzufordern. Die Liturgie fährt aber fort mit dem Rufe des Bischofs: Danken wir dem Herrn! dem die Gemeinde erwiedert: Geziemend und recht! worauf er ins Heiligthum zurückkehrt, um diese Danksagung darzubringen. Vor der h. Tafel, auf der das Opfer bereitet ist, erinnert er an all' die wunderbaren und unaussprechlichen Wohlthaten, die Gott von Erschaffung der Welt an bis zu ihrer Erlösung den Menschen erwiesen hat, und indem er, wie in Verzückung, von seinen unwürdigen Menschenworten zu einem würdigern Lobe übergeht, gedenkt er des Engelgesangs, den Jesaias aus dem Munde der Seraphim vernommen hat, und ruft aus: Sie, die das Sieglied singen, rufen, schreien und sprechen! und der Chor, an seiner Verzückung Theil nehmend, antwortet zuerst mit den Worten der Engel selbst, als wäre er im Himmel: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth! Voll ist der Himmel und die Erde seines Ruhmes!" Dann begrüßt er den Herrn auch auf Erden mit den Stimmen der Kinder Jerusalems, die dem Sohne Davids entgegengegangen waren: Hosiannah in der Höhe u. s. w."

„Nun sind wir zu dem Abendmahle Christi gekommen. Der Bischof zeigt im Namen des Erlösers auf das h. Brot, und spricht die Worte des Herrn aus: „Nehmet, esset u. s. w." Indem er nun dieses freiwillige Opfer des Sohnes, das der Diakon kreuzweise emporhebt, Gott dem Vater darbringt, ruft er aus: Deines von Deinem bringen wir Dir in Beziehung auf Alles und für Alles! und ruft dann dreimal den h. Geist herab, wie er über die Apostel gesendet worden, und segnet, während er die h. sakramentalischen Worte ausspricht, zuerst das Brot, darauf den Kelch, endlich beide Gestalten zugleich, als zusammen erst das Sakrament ausmachend, mit dem Zeichen des Kreuzes unter Furcht und Zittern. Jetzt, da er den wahren Leib und das wahre Blut Christi vor sich hat, wirft er sich andächtig nieder vor dem

übernatürlichen Sakramente, welches er, Sterblicher, durch die Gnade des h. Geistes zu verrichten gewagt hat. Während dieser ganzen h. Handlung singen die Chöre voll Andacht: Dich singen wir, dich preisen wir, dir danken wir und beten zu dir, o Herr, unser Gott! Der Bischof verehrt das h. Sakrament mit Räucherung von Thymian, gedenkt der Mitliturgen, ganz besonders aber der allerheiligsten, unbefleckten, gebenedeiten Gottesmutter und beständigen Jungfrau Maria; betet für die geistlichen und weltlichen Gewalten, für alle Christen, die lebenden und die entschlafenen, ja für den ganzen Erdkreis, wie sich denn auch die Kraft und Wirksamkeit des Opfers Christi über die ganze Erde erstreckt; er bittet auch noch besonders, daß wir alle mit einem Munde und einem Herzen Gott loben und preisen, und erfleht endlich allen Barmherzigkeit von Oben."

„Der Diakon tritt wieder aus dem Heiligthum heraus, bittet um Gottes Segen und die Gaben des h. Geistes, gürtet sich dann zur Vorbereitung auf die h. Kommunion mit dem Orarium kreuzweise, gleichsam, um alles Schwache und Unwürdige an der Menschheit von jeder Seite mit dem Kreuze zu verdecken und so ohne Nachtheil das göttliche Sakrament genießen zu können. Vorher war zu einer andern, noch innigern Bereitung der Gemeinde das rührendste aller Gebete vernehmlich gesungen worden, nämlich das „Vater unser," welches die Anwesenden sammt dem Bischofe mit leisem Gebete begleiten. Denen, die nicht zur Kommunion vorbereitet sind, wird das Heiligthum verdeckt, und in diesem Augenblick hebt der Bischof den Leib Christi auf dem Diskos in die Höhe und ruft feierlich: Das Heilige den Heiligen, womit er zu verstehen giebt, wie heilig man seyn müsse zum Genusse des Geweihten, und die Chöre antworten ihm leise: „Einer ist heilig, Einer ist Herr, J. Chr. u. s. w." „Während dessen wird ein Theil des allerheiligsten Leibes in den Kelch getunkt, zur Vereinigung der beiden Gestalten des Einen Sakraments, und warmes Wasser wird eingegossen, um noch

mehr an die Wärme des Blutes zu erinnern, mit den Worten: „Wärme des Glaubens voll des h. Geistes!"

„Der Bischof fleht nun zuerst um Verzeihung für sich, bevor er das Sakrament Christi genießt, und theilt dann den Presbytern und Diakonen den allerreinsten Leib von der linken Seite der h. Tafel, das göttliche Blut im Kelche aber von der rechten dar, und stellt uns so durch dieses rührende Schauspiel, das man wahrhaftig nicht ohne Thränen und Zerknirschung des Herzens ansehen kann, auf die feierlichste und ergreifendste Weise das letzte Abendmahl Christi vor."

Die Kommunion der Gläubigen, die nunmehr referirt wird, bietet nichts ungewöhnliches dar. Gemeiniglich bleibt es bei der Einladung zur Kommunion.

„Nochmals werden die geweihten Gaben an den h. Thüren gezeigt, dann aber auf den Rüsttisch zurückgebracht. Hier erinnert der Liturge an die letzte Erscheinung Christi unter den Aposteln und an seine Himmelfahrt und spricht dann an der h. Tafel das: Gelobt sey unser Gott u. s. w., als ob er dem Herrn nachfolgen wollte, so aus, daß die Gemeinde ihn nicht mehr hört, sondern nur noch der Schluß dieser h. Lobpreisung der Erde durch die h. Thüren vernehmbar wird, nämlich: Allezeit, jetzt und immerdar und in Ewigkeit, Amen! denn der Herr hat uns ja verheißen, bei uns zu seyn alle Tage, bis ans Ende der Welt."

„Nach der kurzen Ektenie und dem Gebet hinter dem Ambon segnet der Bischof das Volk zum letzten Male, und entläßt es unter Lobpreisung Gottes." — „So gewaltig ist die Feier des göttlichen Sakraments der Christen." —

Wir haben die Beschreibung des bischöflichen Kultus, wie sie der dritte und vierte Brief enthält, ziemlich vollständig und mit den eigenen Worten der Uebersetzung wiedergegeben. Daß die Grundansicht von der Liturgie in dieser Beschreibung da und dort hervortrete, ist unverkennbar. So ist es der S. 5 ausgesprochenen Grundansicht: „daß im Verlaufe der h. Liturgien das Leben Christe geheimnißvoll abgebildet

sey, ganz gemäß, wenn gesagt wird, der celebrirende Bischof stelle nicht blos den nächsten Jünger Christi, sondern auch Christum selber vor, er müsse deshalb mit den Eigenschaften und Tugenden zur Nachahmung Christi bekleidet werden, was durch die heiligen Kleider angedeutet werde; er erscheine zuerst in gewöhnlicher Kleidung zur Erinnerung an die anfangs unscheinbare Gestalt Christi in der bescheidenen Kleidung der Menschheit. Wenn ferner die Bedeutung einzelner Stücke des Ornats darin gefunden wird, daß sie an den erscheinenden Christus erinnern; z. B. die Epimanirien, welche die Ermel zusammenfassen, an die Bande Christi; das Omophor, an das von Christus übernommene Joch, d. i. die menschliche Natur, die er, wie der gute Hirte das irrende Schaf auf seine Schulter geladen hat, um es in das Haus des himmlischen Vaters zurückzubringen; die Adler (auf den Fußteppich gestickt), an das Fallen der römischen Adler zu den Füßen des Kreuzes; das Dikerion, an das Licht der göttlichen und menschlichen Natur Christi; oder nach Symeon von Thessalonich der Sakkos, das aus groben Stoffen gefertigte Oberkleid, an jenes Kleid, mit welchem der Heiland zum Gespötte angethan wurde. Vergl. Goar, Euchologium, S. 97. Dann scheint der Verfasser in der h. Liturgie noch ein bloßes Abbild des Lebens Christi finden zu wollen; indem er den Presbyter, der während des leisen Gebetes des Bischofs die Lobpreisung des Reiches der allerheiligsten Dreifaltigkeit zum Beginne der Liturgie spricht, mit den Erzvätern und Propheten vergleicht, welche den Ruhm Gottes verkündeten und den Segen Christi, noch bevor Christus selbst sein Erlösungswerk angefangen habe; auch der Deutung, welche der Verfasser dem Hymnus des Kaisers Justinian auf den Sohn Gottes giebt, liegt dieselbe Anschauung zu Grund. Der besagte Hymnus wird nach den aus Psalmen oder Psalmversen bestehenden Anthiphonien gesungen, was laut Erklärung unsers Verfassers deswegen geschieht, damit die Wahrheit der prophetischen Weissagungen durch den Gesang von der Mensch-

werbung besiegelt würde. Den Gang mit dem Evangelium erklärt der Verfasser als Sinnbild der öffentlichen Predigt Christi nach der Taufe. In der Liturgie der Gläubigen kommt eine Art Procession, welche das Leiden und den Kreuzesweg Christi darstellt, vor; das Ziel ist die h. Tafel, als das Grab Christi. Die Eingießung von warmem Wasser in den konsekrirten Kelch hat bei dem Verfasser sogar den Zweck, noch mehr an die Wärme des Blutes zu erinnern, während die Liturgie selbst viel geistreicher die Worte spricht: „Wärme des Glaubens voll des h. Geistes.“ Die Schlußceremonie, welche darin besteht, daß nach der Kommunion die geweihten Gaben nochmals an den h. Thüren gezeigt, dann aber auf den Rüsttisch zurückgebracht werden, ist nach S. 28 Sinnbild der letzten Erscheinung Christi unter seinen Aposteln und seiner Himmelfahrt. So tritt die Eine Grundansicht der Liturgie an mehreren Orten entschieden hervor. Aber durchgeführt ist sie nicht, das Ganze ist nicht unter einem Gesichtspunkte, nicht mit Einem Geistesauge angeschaut worden.

Neben dieser speciellen Symbolik macht sich eine allgemeinere geltend. Nach S. 9 z. B. sind die h. Thüren anfangs verschlossen und mit einem Vorhange verhängt, zum Zeichen, daß die Geheimnisse des Glaubens für die gewöhnlichen Menschen verhüllt sind, bis er durch Gebet sich ihren Segen eröffnet. Unter den Kirchengewändern ist das Sticharion (unserer Dalmatik entsprechend) Zeichen der Reinheit und geistlichen Freude; der Gürtel, Zeichen der Kraft und der Befähigung zum Dienste; das gleich einem Schwerte an die Hüfte gehängte Epigonation Zeichen der für den geistlichen Kämpfer nöthigen Rüstung mit dem Worte Gottes. Indessen genüge es hier, nachgewiesen zu haben, daß sich der Verfasser nicht an Eine Anschauungsweise halte, wie wir denn bei ihm überhaupt innere Einheit vermissen. Wir wiederholen es, daß die ganze Darstellung dem frommen, erhabenen Gefühlen und tiefen Rührungen offenen Gemüthe des Verfassers das beste

Zeugniß gebe. Aber die herrlichsten Gefühle stehen vereinzelt da, bedingen sich nicht gegenseitig, sondern erscheinen als Zufälligkeiten, die eher der subjectiven Stimmung, als dem objectiven Inhalte der Liturgie zuzuschreiben sind. Die einzelnen Ceremonien knüpfen sich weder consequent an die h. Geschichte an, und stellen sich als Nachbildungen derselben dar, so daß sie an ihr einen Einheitspunkt hätten, durch sie zusammengehalten würden, noch erscheinen sie als Ausdruck der innern Bewegung des die That der Erlösung mitfeiernden religiösen Gemüthes, hängen also im Ganzen genommen weder äußerlich noch innerlich miteinander zusammen; sie sind, so betrachtet, schöne Bruchstücke, aber nicht ein schönes Ganze, sie sind Theile, aber keine Glieder. Wenn der Verfasser seiner im Anfange ausgesprochenen Anschauungsweise treu geblieben wäre, so hätte er z. B. in der Entlassung der Katechumenen nicht blos und nicht zunächst nur einen Wink zu einer Selbstprüfung erblickt, sondern indem er den Gang mit dem Evangelium als sinnbildliche Darstellung der Predigt Christi erklärte, wäre ihm die Entlassung der Katechumenen Symbol jenes Lebensmomentes Christi gewesen, in welchem er sich bestimmter auf seinen Leidensweg vorbereitete, und deshalb nur mit seinen eigentlichen Freunden und Vertrauten Umgang pflegte. Daran hätten sich denn freilich auch Reflexionen knüpfen lassen, wie überhaupt das äußere Leben des Erlösers stets einen Gegenschein oder ein Echo in unserm Gemüthe finden muß.

Nachdem wir die Beschreibung und Erklärung der eigentlichen Liturgie oder der Abendmahlsfeier, oder mit katholischem Terminus zu reden, der h. Messe ausführlich angezeigt und mit einigen beurtheilenden Bemerkungen begleitet haben, können wir uns im Folgenden kürzer fassen. Der Fünfte und sechste Brief handelt von den kanonischen Stunden. Der siebente von der Liturgie der vorhergeweihten Gaben. Referent kann diese Anordnung der Materien nicht billigen und sieht auch nicht ein, wie sie sich rechtfertigen ließe. Die

Präsanctificatenmesse, wie wir diese heilige Handlung nennen und alljährlich am Charfreitage feiern, ist in der griechischen Kirche an den Mittwochen und Freitagen der Fasten in Uebung. An diesen beiden Tagen, die dem Andenken an die Ueberlieferung und Kreuzigung Jesu geweiht sind, erlaubt die Kirche in ihrer Barmherzigkeit, wie sich der Verfasser ausdrückt, den Gläubigen die Sonntags zuvor geweihten Gaben zur Verehrung und zur Kommunion zu geben. Die Veranlassung zu dieser liturgischen Feier hat der Verfasser sehr treffend herausgestellt. „Die Tage der Fasten, als kirchliche Vorbereitung auf die Feier des Leidens Christi wurden von den alten Christen so hochgeachtet, daß die Kirchenväter bei der Seelenzerknirschung der Gläubigen keinen feierlichen Gottesdienst an diesen Tagen halten durften, und die vollständige Liturgie nur an den Sonntagen und Sonnabenden erlaubten, weil diese Tage dem Gedächtnisse der Weltschöpfung und der Auferstehung des Herrn gewidmet sind. Es war anfangs auch verboten, an den fünf ersten Tagen der Fastenwochen nach der Quelle des himmlischen Segens, den göttlichen Sakramenten zu gehen. Aber da die frommen Christen, gewohnt wie sie waren, jeden Tag die Gemeinschaft mit ihrem Erlöser zu feiern, diese harte Beschränkung nicht ertragen konnten, so erlaubte die Kirche u. s. w." Goar, notae in praesanctificatorum officium p. 173, stimmt darin ganz mit dem Verfasser überein, daß die alte Kirche an den Fasttagen, als Tagen der Trauer, keine Festlichkeiten habe gestatten wollen und fügt noch bei, die alten Christen hätten die Fasten so gewissenhaft, ja superstitiös beobachtet, daß sie dieselbe zu verletzen geglaubt haben würden, wenn sie während ihrer Dauer die h. Kommunion empfangen hätten. Daß die Liturgie der vorgeweihten Gaben ihre jetzige Vollendung dem Pabste Gregor dem Großen verdanke, wird S. 48 zugestanden und wir geben dem Verfasser hinwiederum das Zeugniß, daß er uns ein rührendes Bild dieser liturgischen Feier vor die Augen gestellt, und namentlich die Auszüge aus den Gebeten und

Gesängen mit zartem und frommem Sinne gewählt und geordnet habe. Sonst hätten wir gewünscht, der Verfasser hätte diese Betrachtung mit jener über die eigentliche Liturgie oder Feier des h. Opfers, oder mit jener über das h. Abendmahl in Verbindung gebracht, oder endlich sie den Betrachtungen über die Bedeutung und Wichtigkeit der Fasten und ihrer kirchlichen Feier angereiht und respective einverleibt. Daß die vorgeweihten Gaben in der Vesper den Gläubigen gereicht werden, berechtigt nicht, diesen Theil der Liturgie gleichsam als einen Appendix zur Vesper zu behandeln; sie wurden auch in frühern Zeiten nur deswegen in der Vesper ausgetheilt, weil die Gläubigen bis nach der Vesper nüchtern zu bleiben und mit dem Genusse der h. Kommunion ihre Fasten zu endigen gewohnt waren.

Die kanonischen Stunden sind ihrer Zahl nach sieben in der griechischen Kirche wie in der katholischen. Ueber den Ursprung dieser Gebetstunden sagt unser Verfasser: „nach dem Beispiele der himmlischen Heerschaaren, die den Schöpfer mit unaufhörlichen Hymnen erheben, und nach der Vorschrift des Apostels, die Zeit zuzubringen mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern (Ephes. 5, 19. Col. 5, 16), haben die h. Väter der ersten christlichen Jahrhunderte sieben verschiedene Zeiten, des Tages sowohl als der Nacht, für die sich ausschließlich dem Dienste Gottes Widmenden bestimmt, und diese Andachtsübungen werden noch jetzt gehalten, zum Theil besonders, zum Theil zusammengezogen, vorzüglich in Gemeindekirchen, in denen das Volk nicht so oft sich versammeln kann.“ —

Katholische Schriftsteller haben den Ursprung der Psalmodie nicht blos, wie unser Verfasser auf das Beispiel der Engel und auf die Vorschrift des Apostels, sondern auf Gott selbst zurückgeführt. In der Schrift: „Der geweihten oder kanonischen Stunden Geist, Alter und Wesen,“ Landshut 1835, (von Her. Haid?) hat §. 6 die Aufschrift: „die Psalmodie älter noch als die Menschheit; Gott selbst entsprungen,“ und

sucht darzuthun, daß in dem Wesen der Dreieinigkeit die Psalmodie ihre Wurzel und ihre erste Quelle habe, indem die drei göttlichen Personen einander einen ewigen Lobgesang feiern u. s. w.

Referent mag sich mit derlei Ueberschwänglichkeiten nicht gerne befreunden, so sehr er auch den Geist, der darin gährt, anzuerkennen bereit ist. Viel erbaulicher, und wenn auch nicht so erhaben, doch tiefer wäre eine Betrachtung, die den Ursprung der Hymnodie und Psalmodie in dem wahren Wesen des menschlichen Geistes nachgewiesen und statt dem Beispiele der himmlischen Heerschaaren und dergl. ein wesentliches Bedürfniß des menschlichen Gemüthes zum Lobe Gottes aufgezeigt hätte.

Dasselbe gilt gewissermaßen von den einzelnen Gebetsstunden. Es ist sehr anziehend, wenn von dem Verfasser die Ausgießung des h. Geistes als Grund angegeben wird, warum die ersten Christen schon die dritte Stunde, die Kreuzigung des Erlösers, warum sie die sechste, sein Tod, warum sie die neunte Stunde dem Gebete widmeten, oder wenn die ganze Reihe der kanonischen Stunden auf das Andenken an das Leiden Christi verwiesen wird, wie dieses in den bekannten Versen ausgesprochen ist:

„Haec sunt septenis, propter quae psallimus horis
Matutina ligat Christum, qui crimina solvit,
Prima replet sputis, dat causam Tertia mortis
Sexta cruci nectit, morientem Nona stupescit,
Vespera deponit, tumulo Completa reponit[1].“

Das ist recht anziehend, und es ist nicht zu verkennen, welch eine unversiegbare Quelle für die christliche Frömmigkeit eine fortgesetzte Betrachtung des Leidens Christi sey. Im Allgemeinen aber liegt dieser Gebetsstundenbestimmung das Bedürfniß zu Grund, daß in dem Leben des Christen Gebet und Arbeit mit einander abwechseln müssen, damit das Ewige und Göttliche in ihm allmählig die Seite seines irdischen

[1]) Cfr. De divina Psalmodia, Tractatus historicus, symbolicus, asceticus, Auctore Joanne Bona. Cap. II. §. III. 2.

Daseyns durchdringe, damit nach und nach auch seine sinnliche Existenzweise in das Element des Göttlichen erhoben und verklärt werde, damit sein Leben zu einem „Beten ohne Unterlaß" werde, und sein „Essen oder Trinken oder anderes Geschäft" zur Ehre Gottes geschehe. Die kanonischen Stunden sind daher einzelnen Lichtpunkten zu vergleichen, welche die Aufgabe haben, des Lebens dunkle Räume zu beleuchten; sie sind den einzelnen Tagen, was die Sonn- und Festtage den Wochen und Jahren sind, Wächter, die den Ruf der Ewigkeit in unserm Innern ertönen lassen, wenn es sich dem Schlummer der Vergänglichkeit überlassen möchte.

Dem Verfasser ist es besonders darum zu thun, die aus Vesper, Matine und erster Hore bestehende Pannychis (Nachtfeier, Vigilie) vor den großen Festen zu schildern. Dieses geschieht auch mit so zartem Sinne und edler Begeisterung, daß wir nirgends den Verfasser, sondern immer nur die Kirche sehen und hören. Wir haben uns bereits zu lange mit der Anzeige des ersten Buches beschäftigt und eilen nunmehr, die drei folgenden zur Kenntniß unserer Leser zu bringen.

Das zweite Buch handelt: von den großen Fasten und dem Pascha; das dritte: von den sieben Sakramenten; das vierte endlich: von den Festen und Begräbnissen. An dieser Anordnung fällt sogleich auf, daß das Pascha und seine Vorfeier von den übrigen Festen getrennt ist; dann, daß im vierten Buch die Pfingstfeier wieder vor Weihnachten und dem Tauffeste abgehandelt wird und die zwölf Feste ganz zusammenhangslos beigegeben sind. Man sage nicht, es betreffe nur die Anordnung, die so oder anders gegeben werden könne; nein! es handelt sich hier um eine Idee, die so zu sagen der Träger des kirchlichen Lebens ist, nämlich um die Idee des Kirchenjahres. Diese Idee, wie wir aus der ebenangeführten Anordnung folgern müssen, ist entweder dem Verfasser ganz fremd geblieben, oder er hat sie nicht zu würdigen gewußt und sich deshalb von einem andern Eintheilungsgrund bestimmen lassen.

Wir hätten uns noch zufrieden stellen können, wenn der Verfasser das Pascha mit der ihm vorangehenden Fasten als den Mittelpunkt aller christlichen Feste zuerst betrachtet, und dann die dem Weihnachtskreis angehörenden Feste als organisch mit dem Pascha verbunden, aber ihm vorangehend, die Pfingstfeier als aus der Paschafeier heraus sich entwickelnd und ihr deshalb nachfolgend gezeigt hätte. Sollte es dem Verfasser entgangen seyn, daß diese Feste, wie sie im Verlaufe des Kirchenjahres aufeinander folgen, nicht nur die äußere Folge der Hauptmomente der h. Offenbarungsgeschichte, sondern auch den subjectiven Erlösungsproceß darstellen? Daß eine fruchtbare Betrachtung der christlichen Feste sich hauptsächlich an den letztern Gesichtspunkt zu halten habe? daß aber auch die Anordnung nicht so willkührlich bestimmt werden dürfe, weil ja z. B. das „Erkannt- und Anerkanntwerden des Erlösers" dem Sterben mit ihm und für ihn, d. h. dem Acte des „Absterbens dieser Erde" um Christi willen; dieses aber dem Neugeborenwerden aus dem h. Geiste vorangeht? Es ist also hier wieder, wie bei der Darstellung des bischöflichen Kultus, die innere Einheit, das lebendige, zusammenhaltende Band, was wir vermissen; wie dort, müssen wir uns hier auch mit schönen und rührenden Parthieen begnügen. An solchen ist aber in der That kein Mangel, und die große Fasten selbst, die uns der Verf. schildert, ist nicht „eine wasserlose Wüste, deren entferntes Ende man in der Erscheinung des h. Festes ungeduldig heranwünschen möchte, sie ist durch die h. Väter der Kirche mit segensreichen Wassern belebt und verwandelt in ein fruchtbares, von christlichen Blumen übersäetes Land." Mit vollem Rechte konnte der Verfasser seinem Freunde mit dem h. Hieronymus zurufen: „Siehe, ich habe wundervolle Stellen aus der h. Schrift für dich gesammelt, und gewissermaßen einen wohlriechenden Kranz der Buße aus den Blumen der Evangelien für dich geflochten. So winde ihn denn um deine Stirne; nimm an einen demüthigen Sinn und die Flügel der Taube, und erhebe dich damit, zu suchen Ruhe und Frieden bei dem Herrn,

deinem barmherzigen Vater.“ Die Kirche hat für das Heil ihrer Kinder durch die sieben Wochen der großen Fasten und die drei diesen vorhergehenden nach S. 59 „das Epos der ganzen Menschheit geschrieben in ihrem Fall, ihrer Erlösung und ihrem jüngsten Gerichte! Den ganzen Umfang dieses rührenden Gedichtes hat sie ausgefüllt, bald mit dem bittern Weinen der Buße, bald mit der Verzückung des Psalters, bald mit den Offenbarungen der Propheten über die herannahende Erlösung, bald endlich mit der Darstellung der Leiden des Heilandes, aber nicht mehr blos in geistlichen Gesängen, sondern auch in h. Gebräuchen zur Befestigung ihres Eindrucks.“ Es ist bekannt, daß auch bei uns die drei Sonntage vor dem eigentlichen ersten Fastensonntag als Buß- oder Fasttage, wenigstens in choro, d. h. in der gottesdienstlichen Feier, begangen werden. Diese Vorfasten, wie man sie nennen könnte, ist aus dem Orient zu uns gekommen, und wir wollen kurz sehen, was dort ihre Einführung veranlaßte. Nach dem Beispiele des Moses, des Elias und insbesondere des Erlösers selbst wollten die Christen eine vierzigtägige Fasten halten und bestimmten dazu die sechs Wochen vor Ostern. Von diesen sechs Wochen waren die Sonntage als Tage der Freude ausgenommen, so daß jetzt die Fasten nur 36 Tage oder ungefähr den zehnten Theil des Jahres betrug. Deswegen wurde die Bedeutung der Fasten eine Zeit lang so gefaßt, daß aus der Zahl unserer Lebenstage ein Zehntel abgesondert und dem Herrn zum Opfer gebracht werde. „Deo etiam carnis nostrae decimas damus!“ schreibt Nikolaus I. Epist. ad consult. Bulgar. Um aber die Zahl der Fasttage auf vierzig zu ergänzen, wurden die vier Tage vor dem ersten Fastensonntag dazugezählt. Ratramnus von Corvey (J. 840) ist der erste, der diese Erweiterung der Fastengrenze berichtet [1]). Nach ihm sprechen davon das Concilium von Mainz vom J. 845 und das im J. 853 unter

[1]) Contra Graecorum opposita. L. IV. c. 4.

Karl dem Kahlen gehaltene Concilium von Soissons [1]), bei den Griechen waren aber außer den Sonntagen auch die Samstage wegen der Erinnerung an die Weltschöpfung von der Fasten ausgenommen. Damit nun doch die Zahl vierzig Tage vollständig werde, begannen sie ihre Fasten mit dem neunten Sonntage vor dem Paschafeste. Die Abendländer schlossen sich insoferne an sie an, als sie von dem Anfange der griechischen Fasten an in ihrem Gottesdienste alle Ergüsse der Freude, das Alleluja und Gloria unterließen und die drei ihrer Fasten vorangehenden Sonntage nach der Analogie des ersten Fastensonntags, welcher Quadragesimä (sc. dominica) heißt, Quinquagesimä, Sexagesimä und Septuagesimä nannten, und sie durch diese Benennung gleichsam mit der Fasten oder vielmehr mit dem Osterfeste in Verbindung brachten und als Vorbereitungszeit der Ostern anerkannten. Wir haben aber schon gesehen, daß die genannten drei Wochen heutigen Tages in der griechischen Kirche von der eigentlichen Fasten unterschieden werden. Der letztern geht die sogenannte Butterwoche voran [2]), die, wie der Verfasser sich ausdrückt, durch Enthaltung von Fleisch uns stufenweise zum völligen Fasten führt, damit unser Leib nicht plötzlich eine allzugroße Veränderung der Nahrung erfahre." „Bei uns, sagt er S. 77, war es eine uralte Sitte, einander in der Butterwoche zu besuchen, und vor der Buße einander demüthig um Verzeihung zu bitten; doch jetzt ist sie zu bloßen Schmausereien und Spaziergängen

[1]) Siehe bei J. L. Selvaggio, Antiquitatum christianarum institutiones. Pars II. L. II. C. VII. §. XII. Nr. 48.

[2]) Tyrophagos, eigentlich Käsewoche, ist die Woche nach dem Sonntag Sexagesima und heißt so, weil in ihr noch Milchspeisen und Eier erlaubt sind, aber kein Fleisch mehr. Das Volk bereitet sich auf die Entbehrungen der sieben folgenden Wochen vor, in denen nur Grütze, Graupen; Mehlspeisen und an zwei Tagen Fische in Oel zu genießen erlaubt sind. Cfr. Lexidion zu den Briefen von Muralts. v. Butterwoche, wo auch ein kleines Bild von den in St. Petersburg üblichen Lustbarkeiten dieser Woche gegeben ist.

geworden." Und, „der Uebergang zur Quadragesima wird uns auf den Wegen der Kirche nicht so auffallend seyn, als er es gewöhnlich nach den wilden Vergnügungen der Butterwoche ist, wie sie, leider, aus dem Westen in unser Vaterland eingedrungen sind." Der Verfasser schiebt die Schuld der Ausartung der Butterwoche auf den Westen, wir dagegen behaupten, der Carneval mit seinen tollen Lustbarkeiten sey aus Italien zu uns herübergewandert und die Ultramontanen werden es auch nicht gelten lassen, daß die Narrheit bei ihnen zu Hause sey, und haben, wenn man sie hört, gewiß ihren Theil auch anderswoher bekommen. So schiebt Einer die Schuld auf den Andern, statt sich gleich von vorne herein auf die Schlange im Paradies zu berufen.

Die Auszüge, die uns der Verfasser aus den Gebeten, Gesängen und Lesestücken des Fastengottesdienstes giebt, sind höchst anziehend und erbaulich.

Bemerkbar sind besonders einige Feierlichkeiten, die auf die Fastensonntage verlegt sind und von deren Ursprung und Bedeutung uns der Verfasser kurz und klar in Kenntniß setzt. So ist der erste Fastensonntag zugleich Sonntag der Rechtgläubigkeit. Die Veranlassung zu dieser Feier ist folgende: das in Nicäa versammelte siebente allgemeine Concil hatte die Verehrung der Bilder wieder eingeführt. Indessen erhoben sich unter den Kaisern bald wieder Bilderstürmer, unter denen sich besonders Theophilus hervorthat. Aber nach seinem Tode nahm seine fromme Gemahlin Theodora den h. Methodius zum Patriarchen und berief mit ihm zur Herstellung des Friedens in der Kirche ein Concil nach der Hauptstadt. Die von den Gottlosen der Kirche geraubten Bilder und Geräthe wurden mit großer Feierlichkeit zurückgebracht. „Das Andenken an dieses freudige Ereigniß wurde mit Gebeten für die lebenden und todten Bekenner der Rechtgläubigkeit gefeiert, zugleich aber mit warnender Bedrohung des Anathema u. s. f.," „und wird bis jetzt beständig im Anfange der Fasten gehalten, gleichsam als ein

erbauliches Bild der dereinstigen Scheidung der Lämmer von den Böcken durch den Hirten Christus am jüngsten Tage."

Der zweite Sonntag erinnert „an den Sieg des h. Gregor, Erzbischof von Tessalonich, über die Ketzer Barlaam und Akyndinus, welche die Göttlichkeit des Lichts bei der Verklärung Christi nicht anerkennen wollten, auf dem besonders dazu versammelten Concil von Konstantinopel."

„Der dritte Sonntag ist der Verehrung des h. Kreuzes des Herrn geweiht, und die ganze folgende Woche heißt davon die kreuzverehrende." Das Synararion [1]) sagt unter andern darüber: „weil das Kreuz ein Lebensbaum ist und heißt, jener Baum aber inmitten des Gartens Eden gepflanzt war, so haben die göttlichen Väter passend das Kreuz in die Mitte der h. Quadragesima gepflanzt, uns zugleich an die Begierlichkeit Adams und an die Sühnung desselben durch diesen Baum zu erinnern: wer von diesem kostet, der stirbt nicht mehr, sondern wird noch mehr belebt."

„An den beiden letzten Sonntagen werden den Gläubigen die geistlichen Kämpfe zweier großer Einsiedler, des h. Johannes Klimax, der neunzig Jahre auf dem Berge Sinai der Beschaulichkeit widmete, und der h. Maria von Egypten, die aus dem Abgrunde des Lasters plötzlich im Tempel von Jerusalem in den Zustand der Buße versetzt ward u. s. w."

Die zwei letzten Tage der sechsten Woche [2]), der Sabbath des h. Lazarus und der Palmtag werden als Festtage gefeiert. An jenem singt die Kirche: „die allgemeine Auferstehung vor deinem Leiden uns gewiß zu machen, hast du den Lazarus von Todten erweckt, Christus unser Gott!"

Mit feierlichem Ernste, fast mit Zittern betritt der Verfasser die Leidenswoche, denn er vernimmt mit jedem Schritte deutlicher den Ruf des Erlösers: „Trinket auch ihr den Kelch den

---

[1]) Zusammengezogenes, nämlich aus den moralischen und biographischen Darstellungen, s. Lexid. s. v. Synax. S. 78.

[2]) Der Verfasser scheint die Woche vom Montag an zu zählen und den Sonntag für den letzten Wochentag zu nehmen.

ich trinke, damit ihr in dem Reiche meines Vaters mit mir verherrlichet werdet.“ Aber es ist uns jetzt nicht erlaubt, ihn weiter zu begleiten, so ungern wir uns auch von seinen erhabenen Betrachtungen wegwenden.

Das Pascha beginnt mit dem Gesang: „deine Auferstehung Christus unser Erlöser singen die Engel im Himmel!“ Dieser Gesang ertönt zuerst im Innern des Heiligthums, das jetzt verschlossen ist, „weil die großen Führungen Gottes sich im Himmel früher offenbaren, als auf der Erde. — Dieselben Worte singen die Geistlichen, während sie in der Dunkelheit der Nacht um die Kirche gehen, schließend mit den Worten: „und auch uns auf Erden würdige, daß wir mit reinem Herzen dich verherrlichen.“ Der feierlichste Moment ist der S. 135 geschilderte, wo es u. A. heißt: „die ganze Kirche wird von dem Glanze der angezündeten Lichter erleuchtet und die Chöre singen: Auferstehungstag! Laßt uns ihr Völker, das Pascha des Herrn erleuchten, das Pascha; denn vom Tode zum Leben und von der Erde zum Himmel hat uns Christus, unser Gott, durchgeführt, die wir jetzt das Siegeslied singen: die Himmel mögen würdig sich freuen, die Erde jubeln, die Welt, die sichtbare und unsichtbare, feiern, denn Christus ist erweckt, ewige Freude!“ ... „Nun ist alles voll Licht, Himmel und Erde und die Unterwelt. Es feiere die ganze Schöpfung die Auferstehung Christi, in dem sie gegründet ist.“ So beschenkt der Verfasser seine Leser mit einer Auswahl der herrlichsten Kirchengesänge und unterbricht die Reihe derselben nur bisweilen, um eine Beschreibung der Festceremonien einfließen zu lassen.

Erst im vierten Buche geht unser Verfasser zur Darstellung der Pfingstfeier, der Feier des Geburts- und Tauffestes Christi und der zwölf Feste über. Die letztgenannten sind: „das Geburtsfest, das Tauffest, das Palmfest, das Fest der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Pfingsten, die bereits erwähnt wurden; außer diesen feiert die Kirche: die Verklärung Christi auf Thabor; die Dar-

stellung im Tempel, oder nach der Benennung der Griechen, das Entgegengehen des Symeon; die Verkündigung des Engels an die allerreinste Jungfrau; die Einführung Mariens in den Tempel Salomons, zum Zeichen ihre Verlobung mit der Gottheit; die Entschlafung Mariä, und endlich die Erhöhung des Kreuzes des Herrn. Wir haben schon angemerkt, daß wir in der Darstellung des Verfassers die einigende Idee des Kirchenjahres vermissen, weshalb die einzelnen Feste auch vereinzelt dastehen. Drängt es ihn bisweilen, zwei nebeneinanderstehende Feste zu verbinden, so ist das Band ein ganz äußerliches und wohl auch ein sonderbares. So bringt er z. B. Mariä Entschlafung und ihre Geburt folgender Weise zusammen: „ganz wie zu Jerusalem der Begräbnißplatz der Mutter Gottes im Thränenthale nur wenige Schritte von ihrer Geburtsstätte innerhalb der h. Stadt bei den Thoren von Gethsemane entfernt war: so ist auch im kirchlichen Festkreise das Gedächtniß ihrer Entschlafung nur durch wenige Tage von dem ihrer segensreichen Geburt geschieden.“ Gerne würden wir übrigens von den zarten und sinnreichen Bemerkungen des Verfassers und von der Auswahl aus den Hymnen, Gebeten und Lectionen der griechischen Kirche mehreres hier mittheilen, wenn es der Raum dieser Blätter gestattete. Indessen sey es uns erlaubt, das dritte Buch, das von den sieben Sakramenten handelt, noch in möglichster Kürze anzuzeigen und zu würdigen. Die h. Sakramente sind dem Verfasser Früchte, die am Kreuzwege gepflückt werden können; Schätze, die der Erlöser durch seinen Tod erworben, und der Kirche geschenkt hat. Sie haben deshalb ihre Stellung unmittelbar nach der Betrachtung der Leiden und Auferstehung des Heilandes gefunden. Es ist aber ausgemacht, daß göttliche Institutionen, wie die Sakramente sind, herausgerissen aus dem organischen Zusammenhange mit der gesammten Heilsordnung, nicht mehr in ihrer vollen und wahren Bedeutung erkannt werden, man mag auch noch so schönes darüber zu sagen wissen. So können

die Sakramente erst verstanden und gewürdigt werden, wenn die Kirche als die Trägerin des immer gegenwärtigen Erlösungswerkes, als die Anstalt, in welcher und durch welche Christus die Erlösung fortsetzt, erkannt wird. Als solche wird sie aber nur erkannt, sofern sie als Organ des an Christi Statt gesandten h. Geistes, der h. Geist selbst aber in seinem Verhältnisse zu Christus und seinem Werke gewußt wird. Die Betrachtung über die h. Sakramente hätte also der Pfingstbetrachtung nothwendig nachfolgen sollen und der einzige Umstand, daß sie eine andere Stelle in der Reihe der Betrachtungen einnehmen, beweis't, daß ihnen nicht jene Bedeutung vindicirt ist, die ihnen vom rechten Standpunkte aus angesehen, zukommt. Mit der Darstellung der engen Verbindung, in welcher die sieben Sakramente mit den wichtigsten Abschnitten des menschlichen Lebens stehen, leitet der Verfasser ein. Dergleichen Darstellungen sind unserer Literatur so geläufig, daß wir die vorliegende wohl übergehen können.

Wenn man das „Unsichtbare dieser Geheimnisse,“ den Inhalt der Sakramente in den Gebeten und Gebräuchen nachweisen will, so ist es nicht hinreichend, sich nur an den Ausspendungsritus zu halten, sondern es müssen immer zugleich jene Ritus, mittelst welcher die Elemente der Sakramente geweiht werden, beigezogen, und gleichsam als Ergänzung der Ausspendungsritus behandelt werden. So wird die Taufe aus dem Ritus der Ausspendung allein nicht anschaulich, es gehört zum letztern noch der Ritus der Taufwasserweihe; zum Ritus der Myrrhensalbung (Firmung) gehört als Ergänzungsact die Myrrhenweihe u. s. w. Erinnern wir uns an die augustinische Definition des Sakramentes: „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum,“ so müssen wir zwar zugeben, daß wir in dem Ritus, unter welchem ein Sakrament administrirt wird, das Verbum und das Elementum vor uns haben, aber beide sind so zu sagen explicirt in dem entsprechenden Weiheritus des Elementes. Wenn man glaubt, man müsse sie in einer erläuternden Be-

trachtung abgesondert vornehmen, weil der Eine im Rituale, der Andere im Pontificale steht, so verräth man ein Gebundenseyn ans Aeußere und Zufällige. Solche abgesonderte Betrachtung zweier wesentlich zusammengehörender Ritus findet sich in unsern Briefen; z. B. der Ritus der Myrrhensalbung kommt im dritten Buche S. 160 ffg. vor, während der Ritus der Myrrhenweihe im vierten Buche den sechs- und zwanzigsten Brief S. 301 ffg. beschäftigt. Wir müssen es an unserm Verfasser loben, daß er immer gleich auf den Kern losgeht, daß er immer den Inhalt, den Sinn und die Bedeutung des Ganzen obenan stellt, weil ja doch das Einzelne und das Aeußere nur im Lichte des Innern und als Gegenbild desselben richtig aufgefaßt wird. Dagegen müssen wir es mißbilligen, daß er im Allgemeinen zwar die Sakramente in ihrem Verhältnisse zu den wichtigsten Abschnitten des menschlichen Lebens darstellt, bei der Behandlung der einzelnen Sakramente aber nicht mehr darauf Rücksicht nimmt, geschweige denn ausführt, so daß eine höhere Ordnung der Dinge, die Ordnung des Reiches Gottes sich über der zeitlichen und weltlichen Ordnung erhöbe und diese verklärte.

Der sechszehnte Brief beschreibt und erklärt die Taufe und Firmung. „Die Taufe, heißt es S. 148, wäscht die Erbsünde von uns ab durch das äußerliche Eintauchen in Wasser, nachdem die göttliche Gnade auf dasselbe herabgekommen ist. S. 149. Durch die Schöpferkraft des Namens des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes gebiert sie uns zu einem neuen Leben, nicht mehr nach dem alten Erzvater, . . . sondern nach dem neuen Menschen, Gott Christus, der alles mit sich erneuert und durch eigene Theilnahme an der Taufe eine göttliche Kraft in dieses Sakrament gelegt hat.“

„Gleichwie im Augenblicke der Taufe des Erlösers das dreifaltige Antlitz des Einen Gottes der Welt offenbar wurde, . . . und wie der Herr seinen Aposteln gebot zu lehren alle Völker und sie zu taufen im Namen u. s. w.: so führt auch die Kirche uns durch drei Untertauchungen in ihrer

Schoos ein im Namen jeder Person der h. Dreieinigkeit, was eben den Grund und das Wesen der h. Taufe ausmacht."

Ueber die Firmung heißt es S. 160 u. A. „ganz wie in der Taufe durch das geistliche Wasser des Menschen Sünde abgewaschen wird, so wird unter der Gestalt des h. Myrrhenöls, mit welchem man den Leib salbt, der aus dem Taufbade wiedergeborne, besiegelt und befestigt in den Wahrheiten des Glaubens, und ihm die geistliche Kraft der Gnade mitgetheilt zu dem Kampfe, welcher dem Christen bevorsteht. Das Myrrhenöl, wie wir weiter vernehmen, muß vom Bischof geweiht werden, damit, obgleich der Presbyter das Sakrament der Firmung spendete, doch der Bischof durch die Segnung des Oeles auch abwesend die Getauften weihen könne. Die Weihe der Myrrhen findet im Verlaufe mehrerer Jahre nur einmal, und nur an einem Orte statt, nämlich in der Kathedrale Mariä Entschlafung zu Moskau. „So ergießt sich dieses Oel aus einer Quelle über die ganze Kirche und hält dieselbe in untrennbarer Gemeinschaft des Friedens zusammen durch das Siegel des Namens Christi zum Pfande der allgemeinen Erlösung in dem Einen Gesalbten Jesus." S. 307. —

Das h. Abendmahl und die Buße werden S. 164 — 180 erörtert. Die Betrachtung gleicht so ziemlich denen, die wir über die genannten h. Sakramente anzustellen gewohnt sind.

Bei der Erklärung der Ehe geht der Verfasser von der Erzeugung der Kinder aus, diese nennt er eine ununterbrochene Fortsetzung des Schöpfungswerkes, wofür der Mensch blos als Werkzeug diene. Dabei bemerkt er, das aus der Zeugung hervorgegangene Kind sey vernünftiges Wesen, Bild Gleichniß Gottes. „Daher, fährt er fort, sollen wir uns scheuen, ohne den Segen Gottes gewissermaßen seine Schöpferrechte zu entwenden. Der durch seine sittliche und physische Natur über die ganze übrige Schöpfung so erhabene Mensch, sollte er denn in der Hervorbringung seines Gleichen sich zu den unvernünftigen Thieren erniedrigen." Das ist recht gut,

und wir wünschten, daß es allen ins Herz hineingesprochen würde, die kaum noch einen wesentlichen Unterschied zwischen ehlicher und außerehlicher Zeugung anerkennen. Aber die specifisch christliche Bedeutung des Ehebundes ist nur im Lichte der Idee der Kirche, als der irdischen, sichtbaren Gestaltung des Reiches Gottes erkennbar. Ohne zu behaupten, daß sich das sichtbare Reich Gottes allmählig aus dem Familienleben herausgestaltet habe, ist unläugbar, daß es sich aus dem Familienleben fortwährend ergänze, und schon dieses zeigt uns die Wichtigkeit des Familienlebens und seiner Gründung durch die Ehe.

Unter den Ceremonien bei Einsegnung der Ehe verdient die Krönung und die Darreichung von Wein und Wasser in der gemeinsamen Schale angeführt zu werden. Jedem angehenden Ehegatten wird eine Krone aufs Haupt gelegt, zum Zeichen, daß der Kampf jungfräulicher Keuschheit vom Himmel gekrönt werde. Beide werden aufgefordert, aus einer vom Priester gesegneten gemeinsamen Schale drei Mal Wasser mit Wein zu trinken, zum Zeichen, daß sie von jetzt an ungetrennt aus demselben Kelche Freude und Leid schöpfen, und sich nicht mehr einander entfremden sollen.

Die h. Oelung wird zur Bezeichnung der sieben tröstlichen Gaben des h. Geistes nach dem Gesetze von sieben Presbytern verrichtet, doch kann auch eine geringere Zahl durch inbrünstiges Gebet den Mangel des vollständigen Dienstes ergänzen. Die Gnadenwirkung des Sakraments wird aus Jak. 5. 15, 16 erhoben. Der Ritus ist, weil ihn mehrere Presbyter verrichten, komplicirter als der katholische.

Die Ordination, von dem Verfasser die Krone und das Band aller anderen Sakramente genannt, wird nur stufenweise ertheilt. Der Weihungsritus für die verschiedenen Stufen ist prachtvoll, eignet sich aber nicht zu einem Berichte in kurzen Auszügen.

Zum Schlusse bemerkt Referent noch, daß der Brief über das Begräbniß zu den anziehendsten Partieen des Büchleins

gehört. Die Gesänge des Johannes von Damask, aus welchen uns hier eine Blumenlese geboten ist, sind unaussprechlich rührend. Von der kirchlichen Todtenfeier sagt Verfasser: „Vom Augenblicke des Abscheidens der Seele an bis man die sterblichen Ueberreste der Erde übergibt, wird in Gegenwart derselben (der sterblichen Ueberreste) die Pannychis (Nachtfeier) gehalten, und ununterbrochen wird bei Tag und Nacht der Psalter über dem Todten gelesen, und zwar nach dem Gesetze bis zum vierzigsten Tage, um der Seele den furchtbaren Uebergang in die unbekannte Welt durch Gebete zu erleichtern, und sie aus den Bedrängungen und Versuchungen zu befreien, denen sie in den ersten Tagen ihres Ausgangs unterworfen wird, den Ueberlieferungen der Kirche zufolge." — Der dritte Tag wird für die Bestattung genommen; „der neunte, zwanzigste und vierzigste, heißt es weiter, entsprechen durch ihre Gedächtnißgebete dem Stufengange der Auflösung, wie sie nach den Naturgesetzen in diesem Zeitraume erfolgt. Die Zahl der vierzig Tage entspricht derjenigen, die der Herr nach seiner Auferstehung noch auf der Erde in jenem verherrlichten Leibe zubrachte, der uns am Tage der allgemeinen Auferstehung erwartet."

Wir scheiden hiermit voll Hochachtung von dem Verfasser, und gestehen, daß wir uns an seinem frommen Sinne wahrhaft erbaut haben, wenn wir auch im Interesse der Wissenschaft uns bisweilen tadelnd aussprechen mußten. Die Uebersetzung ist im Ganzen fließend, am schönsten sind die Partieen, welche der Uebersetzer unter Vergleichung des griechischen Textes der Liturgie gegeben hat. Einzelne Ausdrücke lassen den Protestanten erkennen, ohne daß man die Vorrede liest, z. B. die Uebersetzung von „Liturgie" mit „Abendmahlsordnung," die durchgehende Vermeidung des Wortes Priester u. dgl. Uebrigens sind wir ihm Dank schuldig, daß er das fromme Werkchen durch die Uebersetzung in unser deutsches Vaterland verpflanzt, und durch das Lexidion das Verständniß des Ganzen theils erleichtert, theils erst möglich

gemacht hat. Die äußere Ausstattung des Buches ist vortrefflich.

4.

Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, besonders in Würtemberg. Von C. J. Hefele, außerordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen. Tübingen, in der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1837. X und 421 Seiten. gr. 8. Mit 2 Tabellen.

Vorliegende Schrift begrüßen wir zum Voraus als eine erfreuliche Erscheinung, denn schon ihr Titel spricht uns als Christen und Süddeutsche an. Auch der Herr Verfasser derselben begegnete uns schon öfters auf dem literärischen Gebiete, wo er besonders in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie, Gießen 1834—36, eben so in der bekannten Tübinger Quartalschrift, schwierige Zeitalter der Kirchengeschichte und kirchliche Verhältnisse von Bedeutung mehr aufzuhellen und tiefer aufzufassen suchte, und wahrlich nicht ohne vieles Geschick.

Verkennen wollen wir es nicht, daß das Interesse für vaterländische Geschichte in jeder Zeit verdienstliche Werke hervorgerufen hat; schon die Liebe zum Vaterlande fordert mächtig dazu auf, die Thaten der Vorzeit und die Schicksale der Ahnen zur Kunde der Enkel zu bringen. Besonders sind es unsere Tage, in denen die ältere Geschichte unseres Vaterlandes mit vorzüglichem Fleiße erforscht und behandelt wird. Eine Reihe von Schriften liefern den Beweis der angewandten Mühen und des lohnenden glücklichen Fleißes.

Aber bei aller Anerkennung der Verdienste und dem größten Danke, den wir den Forschern unserer Vaterlandsgeschichte hiemit zollen, können wir doch nicht umgehen zu beklagen, daß sie uns in Betreff der ältesten Religionsgeschichte unserer Ahnen ziemlich unbefriedigt und oft ganz leer ausgehen ließen; ganz besonders ist dieses der Fall bei der Uebergangsperiode der heidnischen Alemannen ins Christenthum. Hier treffen wir überall bedeutende Lücken, ja oft gänzliches Ignoriren dieses Schrittes und seiner Folgen.

Und nun, wie ist es möglich die Geschichte eines Volkes gehörig aufzufassen, und eine wirkliche Geschichte des vollen Lebens zu beschreiben, wenn die religiöse Seite entweder ganz übersehen oder doch nicht, so viel möglich, erhoben und begriffen ist?

Herr Hefele sagt die volle Wahrheit: das religiöse Moment ist ein Hauptfaktor im Produkte des menschlichen Lebens und letzteres bis in seine feineren Fasern hinaus nicht erkennbar, wenn nicht der religiöse Zustand des betreffenden Volkes zum Bewußtseyn gebracht ist. Es hängen ja Religions- und Kulturgeschichte einer Nation so innig zusammen, daß es wahrhaft der letzteren das Grab bauen hieße, wollte man erstere unberücksichtigt verkümmern oder unbearbeitet und unenthüllt lassen. Oder wem könnte es entgehen, wie sehr die Religion in das bürgerliche Leben eingreift, wie innig sie dasselbe erfaßt und umschlingt, wie genau das häusliche Leben vom religiösen durchflochten ist?

War nicht bei allen Naturvölkern, zumal des edlen germanischen Ursprungs der erste Schritt ins Christenthum zugleich der Schritt zur ersten höhern Gesittung und der erste Strahl des christlichen Lichtes der nächste Erzieher zur Kultur und geordnetem Leben?

Ja, auch in unserem Vaterlande hat das Christenthum das Dunkel des hercynischen Waldes gelichtet, seine Thäler wohnbar gemacht, seine zerstreuten Bewohner zusammengeführt, und mit dem Bande der Gesellschaft umschlungen, hat Schluch-

ten; früher von keines Menschen Fuß betreten, in Wohnungen des Friedens umgeschaffen, hat auf den Höhen und in den Tiefen Colonien gegründet, von denen das Beispiel des Rechts und der Ordnung des geregelten gesitteten Lebens, wie auch das Muster des Landbaues — dieser soliden Basis menschlicher Kultur — für eine weite Umgebung aufgestellt wurden.

Das Christenthum hat die schönen Keime unserer Ahnen geweckt und genährt, ihre Sitten veredelt, ihr Leben gehoben, ihre Vorzüge gestärkt, ihre Mängel gebessert, hat das rauhe Naturvolk in die Schule der Bildung genommen, ohne den eigenthümlich guten Kern dieses Volkes zu ersticken. Das ist ja ein entschiedener Vorzug der christlichen Religion, der Stempel ihres Berufes zum Universalismus, ein Beglaubigungsbrief ihrer höherh Abkunft, daß sie nicht, wie eine Universalmonarchie das eigenthümlich Gute der verschiedensten Völker in ihrer Allgemeinheit ertödtet, das besondere characteristische Leben nicht verwischt, das Individuelle nicht in die platte Form geistloser Gleichförmigkeit preßt. So hat z. B. der eigenthümliche Character der germanischen Völker noch in späten Jahrhunderten nach ihrer Bekehrung in der eigenthümlichen Gestalt ihrer kirchlichen Bauten sich ausgesprochen und im Raume verkörpert. S. 2 u. 3.

Hat das Christenthum auch auf unser Südteütschland — abgesehen von der innern Beglückung der Gemüther — einen entschiedenen segensvollen Einfluß geübt, so wird es wohl der Beachtung werth seyn, der Mühe lohnen, ein ganz besonderes Augenmerk auf diese Seite unserer Geschichte zu richten. Außer dem Interesse für die Geschichte überhaupt und für die Vaterlandsgeschichte insbesondere, muß es uns, als Mitgliedern der christlichen Kirche und Bekennern der christlichen Religion ganz vorzüglich daran liegen, die Spuren aufzusuchen, auf denen das christliche Licht zu uns gekommen, wie es aufgenommen und gepflegt wurde. Freuen wir uns des Besitzes, so liegt auch für denkende Wesen die Aufforderung da, zu erforschen

und zu wissen, wie wir zu demselben gekommen sind, und in ihm uns befestigt haben.

Ist hiemit ausgesprochen, daß ohne Erfassung des religiösen Elements die Geschichte eines Volkes nicht gehörig begriffen, und das volle Leben desselben nicht dargestellt werden könne, so werden wir dem Herrn Verfasser des vorliegenden Werkes nur Dank zu spenden haben, daß er es unternommen hat, die bisherige fühlbare Lücke in der Geschichte des südwestlichen Deutschlands auszufüllen. Gewiß hat die Christianisirungsgeschichte Alemanniens einen Rechtsanspruch auf eine eminente Stellung in der alemannischen Volksgeschichte, und zugleich ist sie ein Beitrag zur Ermirung der noch ziemlich im Dunkeln liegenden Anfänge der Kirchengeschichte Germaniens überhaupt.

Es ist eine eigene Erscheinung, die vielfach auch noch in unseren niederen und höheren Schulen uns entgegenkommt, daß man stets darauf hinarbeitet, die Zeitgenossen mit der Geschichte längst untergegangener fremder Völker und Reiche vertrauter zu machen, als mit der Geschichte des eigenen Vaterlandes; dasselbe finden wir auch auf dem kirchenhistorischen Gebiete. Unstreitig sind wir bewanderter in der Geschichte der Verbreitung des Christenthums in den Morgenländern, in den kleinasiatischen Provinzen und in allen jenen Reichen, die ehemals dem römischen Scepter gehorchten. Weit aufgeklärter sind wir in der Einführungsgeschichte desselben nach der Völkerwanderung bei den fränkischen, angelsächsischen und anderen Völkerschaften, als in der christlichen Geschichte unseres eigenen Landes.

Es war an der Zeit, auch einmal seine Aufmerksamkeit und Kräfte auf diese Seite hinzulenken, und unter Benützung der vorhandenen Quellen und Hülfsmittel eine zusammenhängende Geschichte der Christianisirung des südwestlichen Deutschlands zu versuchen. Herr Hefele hat diese dankenswerthe Mühe übernommen, und uns in dem Resultate seiner Forschungen eine erfreuliche Gabe dargeboten. Er hat alles,

was sich in großen, umfassenden Werken Zerstreutes vorfindet, gesammelt, geordnet und verarbeitet, hat neue Forschungen und Untersuchungen angestellt, da und dort seine eigenen Gedanken und Ansichten vernehmen lassen, und sofort hat er den historischen Gang von Stufe zu Stufe bis zu jenem Zeitpunkte hin verfolgt, wo schon in allen Thälern und auf allen Höhen unseres Vaterlandes Christi Namen verehrt ward, wo wir also in keiner Weise mehr im Dunkeln wandeln, rücksichtlich der religiösen und kirchlichen Verhältnisse unserer Vorfahren.

In der Einleitung zu seinem Buche führt uns der Herr Verfasser theilweise recensirend alle Quellen und Hülfsmittel, ältere und neuere Werke vor, aus denen seine Schrift, dem reinhistorischen Elemente nach, geschöpft ist. Mit Recht spendet er den gelehrten Männern von St. Blasien und ihren verdienstvollen Werken das gebührende Lob.

Unter den Leistungen zur Aufhellung der Kirchengeschichte Germaniens hätte wohl erwähnt werden dürfen: **Hundii metropolis Salisburgensis**, gewiß eine schätzbare Monographie. Da der bischöfliche Sprengel von Salzburg schon alt ist, und weit sich ausdehnte, so daß er theilweise in das Gebiet hereingriff, welches man zu bearbeiten sich vorgesetzt hatte, so wäre unser Verfasser wohl mancher Mühen überhoben worden, wenn ihm jenes selten gewordene Werk zu Gebote gestanden. Viele Ausbeute zu seiner bestimmt marquirten Aufgabe hätte es freilich nicht gewährt, und wir müssen nach einer angestellten Vergleichung gestehen, daß Hefele auch nicht einen Moment übersehen hat, der zu seinem Zweck dienen konnte.

Wir gehen nun zur übersichtlichen Anzeige des ganzen Planes der vorliegenden Schrift und ihrer einzelnen Theile über.

Zunächst wollte der Herr Verfasser nur eine Christianisirungsgeschichte seines Vaterlandes, des Königreichs Würtemberg, schreiben. Allein, zurückgehend auf die ersten An-

fänge desselben, mußte er alsbald gewahr werden, daß dieses Unternehmen nicht gelingen könne, wenigstens keine pragmatische Darstellung möglich sey, wenn man nicht das Besondere auf das Allgemeine, d. h. hier die Bekehrungsgeschichte Würtembergs auf die Christianisirungsgeschichte des ganzen südwestlichen Deutschlands basire. Die gegenwärtigen Gebiete Würtembergs bildeten ehemals einen eng verschlungenen Theil von dem römischen Zehendlande, dann der Alemannen und letztlich der großen fränkischen Provinz, welche von eigenen Herzogen verwaltet wurde. Ein großer Theil der nördlichen Schweiz und bereits das ganze heutige Großherzogthum Baden waren die anderen Theile, welche mit jenem ein abgeschlossenes Ganze ausmachten.

Je mehr nun die älteste und ältere Geschichte Würtembergs überhaupt in die des ganzen südwestlichen Deutschlands verwachsen war, desto weniger konnte auch seine Bekehrungsgeschichte außer Zusammenhang mit der von ganz Süddeutschland angeschaut und dargestellt werden. Dieser tiefen und umfassenden Anschauung des historischen Stoffes verdanken wir es, daß auch den nördlichen Schweizern und den Badensern in dem vorliegenden Werke eine Geschichte der Bekehrung ihrer Voreltern gegeben wurde.

Als besondere Epochen, die die Untersuchung erheischte, stellten sich dem Verfasser hervor: 1) die Zeit der römischen Herrschaft; 2) die Zeit der freien Alemannen; 3) die Zeit der fränkischen Herrschaft; diese wird fortgeführt bis zur Regierungsperiode des zweiten germanischen Kaisers, Ludwig des Frommen, unter dessen Regiment die Kirche im südwestlichen Deutschland durch Gründung mancherlei kirchlicher Anstalten, so zu sagen, ihren Haltpunkt und sofort ihren Ausbau erhielt.

Wollte der Verfasser die ersten Keime auffinden, welche das Christenthum schon zur Zeit der Römerherrschaft in unseren Gegenden, wenn auch nur äußerst sparsam, gelegt hat, so konnte dies nicht ohne genauere Anschauung der politischen

Geschichte geschehen. Man stellte sofort, um über die religiöse Lage unseres Vaterlandes in jenen Zeiten einigen Aufschluß zu erhalten, Untersuchungen an über die ganze älteste Geschichte des Landes, die unter der Feder Hefele's eine anziehende kritische Darstellung erhielt, und man wußte aus den römischen Zuständen des Landes, abweisend alle gewagten Vermuthungen und Ansichten, auf historischer Basis stehend, in der ersten bezeichneten Periode das Resultat zu gewinnen: 1) daß es bis zu großer Wahrscheinlichkeit erhoben werden könne, daß schon in den drei ersten christlichen Jahrhunderten während der Römerherrschaft in unseren Gegenden zwischen dem Rhein und der Donau sich einzelne Christen angesiedelt haben, die sodann, vermöge des den alten Zeiten eigenen Eifers, unter den übrigen Bewohnern des Zehendlandes ihre Religion weiter verbreitet haben mochten; 2) daß es zur Gewißheit erhoben werden kann, daß in der weiten Umgegend des Bodensee's, in der nördlichen Schweiz, im Süden von Baden und Würtemberg, wo nicht im dritten, doch sicher im vierten und fünften Jahrhunderte das Christenthum schon sehr reichlich angepflanzt war, und seine Segnungen weiterhin verbreitet hat. Die Gründe und historischen Beweise werden in großer Zahl vorgelegt, und dieselben durch kritische Prüfungen sicher gestellt.

Mit dem Sinken und Verschwinden der römischen Herrschaft in unseren Gegenden treten die Alemannen als Bewohner unserer Gauen in der Geschichte hervor, ein innerlich reiches, aber äußerlich rohes Naturvolk. Unter seinem Einherschreiten ward größtentheils die neue und noch nicht genugsam erstarkte Saat des Christenthums niedergetreten, aber nur, um nachher desto herrlicher wieder emporzusteigen. Die politische Geschichte dieses Volkes wird von unserem Verfasser v. S. 78—95 beschrieben, um aus der Stellung und den Berührungen dieses germanischen Volksstammes mit anderen Völkern, aus seinen Zügen, Kriegen rc., sichere Momente zu gewinnen, die man als Kanäle ansehen muß,

durch welche das Christenthum zu ihm herübergeleitet werden konnte.

Von Seite 95 — 102 wird gesagt, daß die Masse des Volkes, seit seinem Einfalle in das Zehendland bis zur Zülpicher Schlacht 496, dem germanischen Heidenthume huldigte; von Seite 102 — 111 aber gezeigt, daß die Alemannen in der Zeit doch theilweise Bekanntschaft mit der christlichen Religion gemacht haben und gleichsam machen mußten. Es war dies eine Vorbereitung zur nachmaligen Christianisirung der ganzen Volksmasse.

Die dritte Epoche, die Zeit der fränkischen Oberherrschaft über Alemannien, wird mit einer allgemeinen Characteristik der Zeit eröffnet; sodann werden die Folgen und die Bedeutung der Schlacht bei Zülpich für die Bekehrung der Franken und der Alemannen von S. 116 — 124 in anziehendem Vortrage geschildert. Mit tiefen Blicken drang der Verfasser in das alte Religionswesen der Alemannen ein, um in demselben eine Reihe von Anknüpfungspunkten fürs Christenthum aufzuspüren. Diese Parthie von S. 124 — 144 gehört zu den interessantesten des ganzen Buches.

Wie für die christliche Glaubenslehre in dem Religionsgebäude der Alemannen manche anknüpfende Momente sich vorfanden, so lag auch in der Sittenlehre der Germanen manche Vorschrift und Regel, die dem Christenthum den Weg in die Herzen erleichtern konnte.

Hören wir, wie Herr Hefele diese Sache auffaßt:

„Sittenverdorbenheit und Versunkenheit ins Irdische war immer eines der Haupthindernisse, die der Aufnahme der christlichen Lehre im Wege standen, denn eine Religion, die so strenge, reine und hohe Moral lehrt, muß denen als Thorheit erscheinen, die sich in den Lüsten der Sinne wälzen, und in leiblichen Genüssen ihren Himmel suchen. Bei den Germanen aber und darum auch bei den Alemannen war es ein reiner, keuscher Sinn und ein lauterer Wandel, der die Jugend zierte, und eine so tiefe und sichere Grund-

lage in der Moralität des ganzen Volkes hatte, daß preisgegebene Jungfräulichkeit keine Schonung fand, und nicht Schönheit, nicht Jugend, noch Reichthum der Geschwächten einen Mann gewinnen konnte. Eben so ward die Ehe heilig geachtet, mit religiöser Feierlichkeit begangen und eingesegnet, als die unzertrennliche Verbindung eines Mannes und einer Frau zu einer vollen Lebensgemeinschaft betrachtet und angesehen, die eheliche Treue mit aller Strenge bewahrt, Ehebruch ein fast völlig unbekanntes Wort und schrecklich seine Strafe. Die Glieder der Familie waren durch edle Pietät fest an einander geknüpft, unversöhnliche Feindschaft kannte der Germane nicht, immer zu billiger Beilegung erbötig. Der Gast, der Bedürftige war ihm heilig, fand freundlich-biedern Empfang und sorgsame Pflege. Die Brust des Germanen kannte weder List noch Betrug, selbst gegen seine Sklaven war er billig, gerecht und milde, Wucher ihm unbekannt; weder verführerische Schauspiele, noch wollustreizende Gastmähler verdarben die Sitten."

Auch in dem Kultus der alten Alemannen finden sich manche Anknüpfungspunkte für das Christenthum, von S. 138—144 nachgewiesen.

Nun erst schreitet der Verfasser zur Lösung seiner eigentlichen Aufgabe, und deutet der Reihe nach auf eine Menge von Momenten hin, wodurch das ganze südwestliche Deutschland zum Christenthum hingeführt ward.

1) Ein Theil der Alemannen flüchtete nach der entscheidenden Schlacht bei Zülpich in das ostgothische Reich und unter ostgothischen Schutz; unter Christen lebend konnte ihnen das Christenthum nicht unbekannt bleiben. Sie kehrten nach Theodorichs Tod bei der Auflösung seines Reiches wieder in ihre Heimat zurück, und führten sicherlich einige Keime zur christlichen Pflanzung mit sich.

2) Das Verhältniß der Alemannen überhaupt zum fränkischen Reiche in politischer und religiöser Beziehung war so beschaffen, daß es immerhin noch als ein ziemlich

freies angesehen werden muß. Man gab ihnen Herzoge aus ihren edlen Geschlechtern; man achtete ihre bürgerlichen Einrichtungen, ihre ererbten Sitten und sonstigen Eigenthümlichkeiten dem größten Theile nach, und drang in keiner Weise nöthigend auf sie ein, daß das Christenthum als conditio sine qua non angenommen werden müsse. Es war dies eine kluge politische Maßregel, die zwar langsamer, aber doch sicherer zu dem erwünschten Ziele führen mußte.

Auf dem Wege des Beispiels und des Verkehrs mit den Franken sollte Alemannien zur Aufnahme des christlichen Lichtes vorbereitet werden.

3) In dem alemannischen Adel, den Herzogen, Grafen und Zehntgrafen und ihrem Verhältnisse zum fränkischen Königshofe ist ein drittes Moment der Bekehrung unserer Alemannen zu suchen. Der beständige Verkehr und der häufige Umgang dieser alemannischen Behörden mit den christlichen Staatsbeamten des fränkischen Reiches mußte von Einfluß seyn, zumal wenn man bedenkt, daß damals der Klerus, als einziger Träger der Wissenschaft, größtentheils der geistige Leiter der öffentlichen Geschäfte war. Schon die Rücksicht auf Beglückung der Unterthanen durch Gesittung und Bildung, oder wenigstens die niedrigere Rücksicht auf den sicheren Besitz Alemanniens mußte die Franken dazu antreiben, jedes in ihrer Macht gelegene rechtliche Mittel zu versuchen, das unterworfene Volk für die christliche Religion zu gewinnen, um durch dieses gemeinsame Band es desto enger an das Reich anzuschließen.

4) Das alemannische Elsaß mag gewissermaßen als Brücke angesehen werden, mittelst welcher das Christenthum von den Franken nach unserem östlichen Alemannien, welches mit jenem längere Zeit in engster politischer Verbindung stand, um so leichter gelangen konnte.

5) Von größerer Bedeutung waren unstreitig die Villen,

Kurten und Malstätten, die wir in großer Zahl in Alemannien antreffen. Die königlichen Domänen wurden durch Verwalter aus dem christlichen Frankenreiche besorgt; es legten sich allmählig bei ihren Wohnsitzen förmliche Colonien an, die später zu Städten heranwuchsen. Die Gerichtshöfe wurden durch den Adel gepflegt, der wohl, wenn er das Vertrauen der fränkischen Großen gewinnen wollte, am ehesten Anlaß hatte, dem christlichen Bekenntnisse zu huldigen. Die Stätten also, wo die Gerichte gehalten wurden, sind wiederum als Punkte anzusehen, von denen aus das Christenthum sich weiter entwickeln mochte.

6) Das bedeutendste Moment zur Christianisirung unserer Gegenden wurde die Gründung eines Bisthums zu Constanz im sechsten Jahrhundert. Da in der alten Zeit die Bisthümer nicht blos angelegt wurden, um der christlichen Kirche in einer Gegend einen sichern Haltpunkt und Festigkeit zu geben, sondern auch, um das Christenthum in weiteren Kreisen zu verbreiten, so begreift sich von selbst, von welchem Gewichte die Errichtung dieses Bisthums für die umfassendere Bekehrung des alemannischen Volkes gewesen seyn müsse.

7) Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit den frühzeitig gestifteten Bisthümern von Straßburg, Speier, Worms und Augsburg und später Würzburg. Die Nähe so vieler, durch politische Verhältnisse unserem Vaterlande verbundener Bisthümer konnte nur von den ersprießlichsten Folgen für die Anpflanzung und Erweiterung des Christenthums in unseren Gegenden seyn. Die Bischöfe waren damals Räthe der Fürsten, Große des Reichs, ungehemmt konnten und durften sie ihre hirtliche Sorge und Thätigkeit in das Land hinein ausdehnen, welches nach dem Wunsche einer auch nur halb vernünftigen Politik auf eine höhere Stufe der Bildung und Gesittung durch den christlichen Geist gehoben, und

durch Einheit im Glauben mit dem übrigen Reiche enger gebunden werden sollte.

8) Die Diöcesaneintheilung Dagoberts I. zeigt nicht allein unwidersprechlich, daß ein großer Theil der Alemannen zu dieser Zeit schon christlich war, sondern auch wie man jetzt nach einer längern Vorbereitungsperiode dahin abzielte, das übrige Volk im Character jener Zeit der Kirche schneller zuzuführen.

9) Nicht minder thätig, wie Dagobert, für die Begründung der Kirche werden auch seine Vorfahren in der fränkischen Reichsverwaltung von unserem Verfasser dargestellt. Er zeigt, besonders aus den Beschlüssen sogenannter gemischter Synoden, und dann ausführlich

10) aus dem alemannischen Gesetzbuche, wie Staat und Kirche stets in freundlicher Eintracht zu dem einen Ziele, welches die Wohlfahrt des Volkes war, hinwirkten. Während das alemannische Gesetz, dessen Alter und Inhalt einer trefflich gelungenen Untersuchung unterworfen wurde, seine pädagogische Kraft an unseren Ahnen zu ihrer Christianisirung erprobte, eröffneten sich neue Quellen für die Bekehrung unserer Gegenden in der Ankunft der Glaubensboten, besonders aus Erin.

11) Die Wirksamkeit der irischen Missionäre in unserem Vaterlande war theils neu schaffend, theils das schon grundgelegte fördernd, mehrend, stärkend, belebend, je nachdem sie Apostel unter Christen und an Heiden, oder Missionäre blos an Heiden waren. Wenn sie in Gegenden kamen, wo der christliche Name schon gekannt, der Same des Christenthums schon angepflanzt war, da fühlten sie sich natürlich aufgefordert, das schon Bestehende zu kräftigen und sorgsam zu pflegen, die weitere Ausdehnung der neuen Pflanzung mit allem Eifer anzustreben und möglichst zu betreiben.

So besonders Fridolin, St. Gall, Trudpert und Pirmin, die im Süden von Alemannien wirkten.

Hier war schon vor ihnen das Christenthum grundgelegt, aber neben Christus wurde immer noch heidnischen Göttern Verehrung gezollt, deshalb erscheinen diese Glaubensboten als Missionäre unter Christen und an die Heiden. Anders im Norden von Alemannien gegen Thüringen hin; hier war der christliche Name noch unbekannt, kaum einige christliche Familien des hier begüterten westfränkischen Adels bewahrten als theures Familiengut die christliche Heilslehre, die übrige Masse war noch heidnisch. Deshalb sind jene Männer, welche hier den ersten christlichen Samen ausstreuten, als Apostel unter Heiden anzusehen.

Nach diesen Gesichtspunkten wird nun der Einfluß und die Wirksamkeit dieser Männer Gottes und dieser Boten des Heils sammt den von ihnen gegründeten Instituten, den Klöstern, von unserem Verfasser betrachtet und gewürdigt. Ihre Thaten und Geschichte, ihr Leben und Wirken, ihr Handeln und Leiden, ihr Streben und Ringen wird sofort ausführlich geschildert, und in einer Art und Weise dargestellt, die nebst dem wissenschaftlich belehrenden, da und dort auch ein religiös-erhebendes Element nicht verkennen läßt, d. h. dem behandelten religiös-kirchlichen Stoffe wurde auch die adäquate, ihre natürliche Form gegeben.

Es thut wahrhaft wohl, einem Schriftsteller zu begegnen, der sich so ganz in die Zeit, in die Lagen und Verhältnisse dieser ehrwürdigen Männer hineingedacht, der ihre edlen Gesinnungen und Strebungen erfaßt, ihr segenreiches Wirken anerkannt und gebührend hervorgehoben hat. Es tritt uns hier eine ganz andere Weise der Auffassung dieser Glaubensboten entgegen, als man bisher zu lesen gewöhnt wurde. Wir dürfen es platt heraussagen, viel zu unwürdig, weil man Wahrheit und Legende nicht gehörig scheiden wollte, ist man schon mit diesen edlen, Alles aufopfernden Männern umgegangen, als daß man nur daran erinnern sollte. Man denke nur an den Apostel der Deutschen, an den heiligen

Bonifacius. Wie ganz Anderes weiß Herr Hefele, ohne die historische Basis zu verlassen oder die Regeln der Kritik außer Achtung zu setzen, diese Glaubensboten in ihrer Zeit und ihren Verhältnissen, in ihrem Leben und Weben zu schildern.

Um vorläufig anzudeuten, wie unser Verfasser das Leben und Wirken der christlichen Missionäre überhaupt, und das des heil. Bonifacius insbesondere auffaßt, hier wieder seine eigenen Worte: „das Leben des Menschen erhält und besitzt unverkennbar um so größeren Werth, je höher und edler die Idee ist, die der ganzen Lebensthätigkeit und jeder und allen Bestrebungen zu Grunde liegt, und je erhabener und großartiger die Aufopferung ist, die das Individuum in festgeschlossenem Sinne der Verwirklichung jener Idee weihet."

„Im umgekehrten Falle ist das Leben werth- und gehaltlos, das jeder solchen ideellen Grundlage entbehrend, blos basirt ist auf die Forderungen und Wünsche niederer Selbstsucht, oder auch, wenn je eine Idee zu Grunde liegt, jede Mühe und Anstrengung scheuet, selbst wenn der begriffene Lebenszweck solche Mittel zu seiner Durchführung heischet und fordert. Wer diesen Obersatz zu giebt, ist mit uns einig in Beurtheilung des eben in Rede stehenden Mannes (des Bonifazius). Mehr als dreißigjährige rastlose Thätigkeit unter täglichen Mühen und zahllosen Gefahren, ein Feuereifer, der jede Freude des Lebens dahin giebt und auf jede Bequemlichkeit des Daseyns verzichtet, eine Aufopferung, die die glänzendste Stellung in der Gesellschaft zu verlassen bereit ist, und den ersten erzbischöflichen Stuhl Deutschlands mit dem Stabe des Missionärs vertauscht, der nicht weiß, wo er sein Haupt hinlegen soll, eine Willenskraft, die den von Jahren und Mühen gebeugten Greis die friedliche Wohnung verlassen und in fremde Länder wandern heißt, wo er den Martertod sicher zu finden ahnet,.. — und all' das zu dem edlen Zwecke, das Licht des Evangeliums und den Trost der Christusreligion und den Segen christlicher Bildung und edler Gesittung weitum in fernen Ländern zu verbreiten, — gewiß solche rastlose Thätig-

keit, solcher Eifer, solche Aufopferung, solche Kraft von so hoher und reiner Idee erzeugt und getragen, ist sich selber das vollgültigste Zeugniß großen, unantastbaren Werthes." S. 349 u. 50.

Doch, wir wollen unsere Anzeige des nach allen seinen Theilen für die süddeutschen Christen überhaupt interessanten Buches nicht weiter verfolgen, indem aus dem Gesagten zur Genüge hervorgeht, was in demselben behandelt, und wie es aufgefaßt ist. Wir zweifeln keinen Augenblick, daß die Lesung desselben jeden Unbefangenen, und der allgemeinen Geschichte nur einigermaßen Kundigen befriedigen, und ihn über die ersten christlich-kirchlichen Zustände in unserem südwestlichen Deutschland näher aufklären wird. Jedem Freunde teutscher Literatur wird es eine willkommene Erscheinung seyn. Nachdem der Verfasser die ersten christlichen Einzelkirchen oder Gemeinden in seinem Vaterlande Würtemberg, 76 an der Zahl, aufgeführt und theilweise diplomatisch und kritisch beleuchtet hat, schließt er sein Werk in folgender Weise:

„Wie Alles, (die beschriebenen Zustände) geworden sey, das hat der Verlauf unserer Untersuchung uns vor Augen gelegt. Seit der Zülpicher Schlacht begann eine Entwickelung in Germanien, deren Verlauf alle deutsche Länder im Osten des Rheins zum christlichen Lichte führte. Die Franken waren bestimmt, nachdem Roms Herrschaft gefallen war, ein weites Reich unter den germanischen Stämmen zu gründen, das der Ausbreitung eines geistigen Reiches zur materiellen Unterlage dienen sollte. Und dieses große Frankenreich hat auch so lange unser eigentliches Deutschland umschlossen, bis in diesem die Keime der neugelegten Bildung erstarkt, selbstständiger Wurzeln sich erfreuten."

„Und als dies geschehen, als das große Frankenreich diesen Zweck in dem göttlichen Erziehungsplane erfüllt hatte, dann schieden sich die Stämme wieder, damit nicht die Universalmonarchie das selbstständige und eigenthümliche Leben, in dem allein die lebendige Kraft ist, erstické und hemme. Dann trat Deutschland als selbstständiges Reich auf und als Erbe jener heiligen Krone, an die seit Karl dem Großen so ehrwürdige

Erinnerungen und die erhabene Schirmpflicht der Kirche geknüpft waren. Daß Deutschland dies geworden ist, hat es dem Christenthume zu danken, mit welchem Kultur und Gesittung zu dem bildungsfähigen Naturvolke kam, und jeden guten Keim desselben hob und veredelte. Und daß insbesondere unser südwestliches Deutschland, einst der Sueven weite Grenzwüste, bald einer schönen Blüthe sich erfreuen konnte und mit Würde auftrat im germanischen Lande, das hat unser Vaterland jenen Verhältnissen und Zuständen, jenen Königen und Glaubensboten, jenen Stiftungen und Kirchen, jenen Gesetzen und Anordnungen zu danken, von denen wir zeigten, daß sie die Keime der Christusreligion bei uns gepflanzt, gepflegt und gewahrt haben."

„Was die Menschen hiefür gewirkt und gethan, das haben wir nach Kräften verzeichnet, was aber die unsichtbare Hand der Vorsehung wirkte, das vermag kein sterbliches Auge zu ergründen, nur das wissen wir: das menschliche Bemühen krönte der Segen von Oben."

Correctheit (wenige Berichtigungen sind am Ende des Buches angezeigt), Druck und Papier sind vorzüglich.

5.

Rede des heiligen Basilius des Großen, an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriftsteller, übersetzt und erläutert von Fried. Aug. Nüßlin. Beilage zu dem Mannheimer Lyceums-Programme. Mannheim. Druckerei von J. Kaufmann. 1838.

Der ehrenwerthe Gelehrte, dessen Schrift wir hier anzeigen, hat schon mehrmalen die Zöglinge der Mannheimer Lehranstalt bei gleichem Anlasse und die Freunde der Wissenschaft

überhaupt mit ähnlichen Geschenken, wie erst neuerlich mit seiner schönen Uebersetzung der Platonischen Apologie des Sokrates, erfreut. In diesem Jahre fiel die Wahl auf die Rede des heil. Basilius an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriftsteller; ein Wahl, welche uns die umfassende Wirksamkeit, die sich der Uebersetzer als Aufgabe seines Lehrberufes gedacht hat, erkennen läßt; nämlich die Jugend nicht blos zur Gelehrsamkeit anzuführen, und das Gefühl des Schönen in ihr zu erwecken, sondern auch die sittliche und religiöse Bildung in den jugendlichen Gemüthern wahrzunehmen und zu fördern.

Einen besondern Grund für sein Unternehmen fand der Gelehrte in einem immer mehr laut werdenden Vorurtheile unserer Zeit. „Ist doch selbst, sagt er, in unsern jüngsten so aufgeklärt gepriesenen Tagen dieselbe Meinung, welche Basilius bekämpft, mit naiver Zuversicht von neuem aufgetreten, um alle lichtscheuen Hörer, falls sich solche finden, mit glühendem Hasse gegen das griechische Heidenthum zu erfüllen." Gewiß ist gegen ein solches Unwohlseyn unserer Tage diese Schrift des Basilius ein kräftiges Heilmittel. Zu seiner Zeit hatte sich eine ähnliche Scheu vor griechischer Wissenschaft hervorgethan. Der edle Lehrer führte laute Beschwerde hierüber in der Lobrede auf Gregor von Nazianz, und weiset den unwissenden Haufen unter den Christen zurecht, welcher wähnte, die heidnische Wissenschaft sey schädlich und führe ab von Gott. Wir erinnern hier auf den heil. Hieronymus, der sich das Lesen der heidnischen Schriftsteller nicht versagen konnte, zuweilen ängstlich darüber wurde, und einmal im Traume von himmlischen Geistern deswegen eine schwere Züchtigung erfuhr; bald aber wieder in die alte Sünde verfiel. Beide große Männer wußten nämlich wohl, was sie der heidnischen Gelehrtheit verdankten: Basilius insbesondere schuldete ihr die Gedankenfülle, den Adel, den angenehmen Fluß und die Macht seiner Sprache; Eigenschaften, die ihn zum Ersten unter den christlichen Rednern erhoben; Hieronymus aber die Kenntni-

alter Geschichte, die ihm in seinen exegetischen Arbeiten zu statten kam, und die Meisterschaft im lateinischen Ausdrucke, worin er unter den Abendländern nur von Lactantius übertroffen wurde.

Wir lenken wieder auf die Rede des Basilius ein. Es waren nahe ihm angehörige Jünglinge, die er unterweisen wollte, wie sie ohne Gefahr die Vortheile der heidnischen Gelehrsamkeit sich zuwenden können. Vorerst zeigt er, wie sie das Anstößige vom Nützlichen sondern können und sollen: und weiter hin was die Lehren und Beispiele, die sie ihnen anbieten, Wohlthätiges gewähren. Denn, wenn sie auch unter der Höhe des Christenthums zurück bleiben, so behalten sie doch das Gute, daß die auf mannigfache Weise wiederholten Eindrücke des Schönen und Sittlichedeln desto tiefer haften, und die vielseitig zuströmende Wahrheit eine Dauer der Grundsätze erzeuge.

Ueber die Form des Aufsatzes bemerkt der Herr Uebersetzer: er führe gewöhnlich den unpassenden Titel der Homilie oder einer Rede, die ihm im antiken Sinne des Wortes nicht gebührt; es sey vielmehr eine trauliche Belehrung u. s. w. Die größte Analogie findet sich augenscheinlich zwischen diesem Aufsatze und der Schrift Plutarchs: *πως δει τον νεον ποιηματων ακουειν*. Einen wesentlichen Theil des Jugendunterrichtes machte das Lesen der Dichter aus, welches der Grammatiker leitete, und wobei er die Erläuterungen beibrachte, die zu ihrem Verständnisse erforderlich schienen, woraus die Glossen und Scholien erstanden sind, deren wir mehrere besitzen. Der Weise von Chäronea wollte diesen Unterricht den Jünglingen nicht entzogen wissen; doch sollte vor Allem die Reinheit der Sitten bewahrt werden. Dieses zu erzielen verfaßte er eigene Vorschriften für das Verfahren der Lehrer bei anstößigen Stellen und bei dem Vorkommnisse ärgerlicher Göttergeschichten. Wie wir sehen, beschränkte sich Plutarch lediglich auf die Poeten, wo hingegen Basilius sich über die gesammte griechische Literatur ausbreitete, unbekümmert wegen der Göt-

terfabeln, die bei christlichen Jünglingen nur Verachtung und Abscheu erregen konnten.

Im Vergleiche mit Plutarch verliert Basilius nichts. Er hat seine Aufgabe unabhängig von jenem behandelt, obschon der Herr Uebersetzer vollkommen richtig bemerkt, daß er die moralischen Schriften Plutarchs gelesen habe: welcher christliche Lehrer möchte sie wohl ungelesen lassen? Allerdings ist der Aufsatz in Plutarchs Art und Weise geschrieben, durchwürzt mit den sinnreichsten Sprüchen und Gedanken der Alten und mit allerliebsten Anecdoten, ganz gemacht eine Wahrheit in der Anschauung des Lebens zu verkörpern. Aber im gegenwärtigen Falle möchte ich Basilius den Vorzug zuerkennen; er hat die Würze nicht spärlich, gerade in rechtem Maaße angewandt, wo Plutarch das Gewürzhafte verschwenderisch eingestreut hat.

Beide haben ihren Gegenstand nicht von der Seite der Geschmacksbildung aufgefaßt. Plutarch konnte dessen überhoben seyn; denn darum wurden ja die Poeten mit der Jugend gelesen, und der Kirchenvater hatte Alles aufzubieten, das Vorurtheil gegen heidnische Gelehrtheit, als führe sie von Gott ab, zu bekämpfen.

In unsern Zeiten dürfte es nöthiger seyn, dieser Ansicht auch eine neue Geltung zu verschaffen, wo man sich der Bekanntschaft mit diesen Vorbildern des Edeln und Schönen für entbunden hält, und huldigend der Theorie des Eigennutzes nur nach dem trachtet, was Geld einbringt, oder was man gleich essen kann. Wenige denken daran, daß das Archiv unserer Vergangenheit aus den Werken und Denkmälern der Heiden besteht, und daß die Kenntniß ihrer Sprachen uns den Schlüssel dazu reicht. Doch diese Betrachtungen würden uns von unserm Gegenstande zu weit abführen.

Unser Gelehrter legt in einer schönen Wendung eine bescheidene Entschuldigung seiner Uebersetzung ein. Wir achten das um so mehr, wie wenig er dessen nöthig und wie mehr er die Kunst inne hat, die Eigenheiten beider Sprachen gegen

einander auszugleichen, und das Griechische wiederzugeben, ohne der Muttersprache Zwang anzuthun. Rein, mit sorgsamer Wahl des Ausdruckes, gefällig in ihrer Bewegung fließt sie dahin wie die Sprache des Originals, in dessen Ton, Färbung und graziöse Gelenkigkeit er sich eingedacht hat.

Voraus geht eine kurze Characterzeichnung des edeln Kirchenvaters; den Schluß machen erklärende Anmerkungen: beide überlegt für die Verständigung der Leser, denen sich der ausgezeichnete Lehrer vordersamst nützlich machen will.

Berichtigungen.

Seite	3	Zeile	4	von	oben	statt	Drittte: lies Dritte.
"	4	"	7	"	"	"	geternt: lies gelernt.
"	5	"	13	"	"	"	werden wie: lies werden wir.
"	8	"	8	"	unten	"	mesopotanische: lies mesopotamische.
"	9	"	3	"	"	"	bei der: lies bei der wir.
"	12	"	12	"	"	"	der Menschen: lies den Menschen.
"	—	"	4	"	"	"	reiben: lies Reiben.
"	17	"	6	"	oben	"	Andern: lies Anders.
"	37	"	10	"	unten	"	Montaisten: lies Montanisten.
"	39	"	1	"	"	"	zu nehmen: nehmen.
"	40	"	8	"	oben	"	in den ersten: lies in der ersten.
"	42	"	—	"	unten	"	entgestellt: lies entstellt.
"	48	"	1	"	oben	"	Sebeuciden: lies Seleuciden.
"	—	"	5	"	unten	"	Seluciden: lies Seleuciden.
"	49	"	19	"	oben	"	Tyus: lies Tyrus.
"	50	"	9	"	"	"	trüge: lies trug.
"	51	"	7	"	"	"	Geschichtsbüchern: lies Geschichtbüchern.
"	52	"	7	"	in den Noten	statt	Porphyrogeret: lies Porphyrogenet.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom Geheimen-Rath Dr. Hug, geistlichen Rath Dr. Werk, geistlichen Rath Dr. v. Hirscher, Dr. Staudenmeier und Dr. Vogel, Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Ersten Bandes zweites Heft.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1839.

I.

Abhandlungen.

1. Gutachten

über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß. Erster Band. Dritte mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage. Tübingen in Verlag von C. F. Osiander. 1838. 8.

(Fortsetzung.)

§. 16. Die Boten des Christenthums ließen sich nicht in die Grenzen von Palästina einschließen. Nachdem sie die Größe des Planes ihres Meisters begriffen, und zu Haus das Nöthige gethan hatten, eilten sie auswärts, andern Ländern und Völkern die neue Lehre zu überbringen. Unter der häßlichen Herrlichkeit des Nero war in Rom der Name der Christen, mehr als sie wünschen mochten, bekannt. Tacitus erwähnt ihrer in einem Ueberreize angeborner Bitterkeit; weniger heftig Suetonius; aber nicht ohne Unwillen. Wo sie sich immer hinwandten, kamen sie unter Völker, die eine historische Bildung hatten. Nur von Matthäus wissen wir, daß er in Palästina seine Schrift verfaßt hat; die Uebrigen verließen das Geburtsland des Meisters und der Lehre, und suchten volkreiche und blühende Städte auf, wie es die Briefe der Apostel bezeugen; die Apostelgeschichte bringen wir

nicht in Anschlag: sie wird so obenhin und als Nebengeschäft verunglimpft. Aus den Briefen und aus der Apokalypse, wenn man sie wenigstens als ein Werk des Johannes Presbyter gelten lassen will, haben wir oben §. 9 die Namen der vorzüglichsten Städte in Asien und Europa ausgehoben, in deren Mitte sich christliche Gesellschaften gesammelt haben. Dem Johannes begegnen wir nach bewährten Zeugnissen in Ephesus, wo er die Hinterlassenschaft des Paulus in Pflege nahm; dem Markus bald bei Paulus, bald bei Petrus, aus dessen Vorträgen er den Stoff zu seiner Geschichte gewann (oben §. 10); dem Lukas an der Seite des Paulus, wie seine aus Rom erlassenen Briefe zeigen. Sie lebten also größtentheils in Ländern, denen ein wissenschaftliches und vorlängst ein historisches Bewußtseyn aufgegangen war.

Alles, was somit Herr Strauß über die unhistorischen Umgebungen der Geschichtschreiber des Erlösers aussagt, kann man, ohne Uebertreibung, als willkührliche, von Zeit und Ort widersprochene Voraussetzung erklären, unter deren Schutze es ihm allein gelingen konnte, seinen Phantasieen einen freien Spielplatz zu bereiten.

§. 17. Indeß Herr Strauß eine Welt erdichtete, die in der Wirklichkeit sich nirgend fand, und die Lebensbeschreiber Jesu in Verhältnissen dachte, die nicht die ihrigen gewesen sind, hat er vergessen, sich durchaus gleich zu bleiben, und nichts aufkommen zu lassen, was einen entgegengesetzten Sachverhalt begünstigen könnte. Er hätte folgerecht das Proömium des Lukas vernichten sollen, nachdem er einmal im Gange war, so Vieles zu vernichten. Allein er konnte der Versuchung nicht widerstehen, da die Jugendgeschichte Jesu nach Lukas und die Geburt des Johannes ihm einen geschmeidigen Stoff zu mythischen Verbildungen anzubieten schien. Der Hang zum Mythischen schloß ihm für alles Andere die Augen. Lassen wir ihn selbst reden: „Daß der Inhalt der beiden ersten Kapitel des Lukas unecht und spätere Zuthat sey, war eine unkritische Vermuthung Solcher, welche den

damals noch neuen mythischen Standpunkt, den diese Kindheitsgeschichte zu fordern schien, auf das übrige Evangelium anzuwenden sich scheuten." Leben Jesu §. 17 S. 127, 28.

Nehmen wir nun das Proömium vor, und sehen wir, wie weit es dem mythischen Standpunkte zusage. Es enthält folgende Sätze: „Viele haben es unternommen, eine Erzählung der unter den Christen vollbezeugten Thatsachen zu verfassen, dergleichen uns die Augenzeugen und Diener der Lehre übergeben haben." Die Worte sind nicht dunkel: es thaten sich Viele im Geschäfte der Geschichtschreibung hervor, ähnlich den Augenzeugen und zur Führung des Lehramtes Ermächtigten. In dem Unternehmen der Vielen findet Lukas einen hinlänglichen Grund, gleichfalls ein Geschichtbuch zu schreiben für seinen Freund Theophilus. Diesen Grund verstärkt er durch einen zweiten, nämlich durch den Umstand, „daß er am Schauplatze der Begebenheiten von ihrem Beginne an genau beobachtend selbst gewesen." Das besagt der Satz nach der Wortbedeutung. Wenn man aber das παρηκολουθηκοτι ανωθεν ακριβως, wie es Mehrere gedeutet haben, nehmen will, mag für den Augenblick auch das hingehen, wo sodann sich die Behauptung ergiebt: „daß er von Vorne Alles genau bei sich überlegt oder in Gedanken durchgegangen habe, und der Zeitfolge nach schreibe." „Der Zweck aber seiner Bemühung war, damit Theophilus την ασφαλειαν, das Gewisse von den λογων, Geschichtbüchern, von denen er gehört hatte, inne werde."

Das sind augenfällig nicht Versprechungen eines Schriftstellers, welcher, der Aufgabe des Geschichtschreibers unkundig, Geschehenes und Erdichtetes, Wahres und Fabelhaftes gedankenlos in ein Buch zusammenträgt. Zu was sollten denn die Worte, daß er von Vorne Alles genau in Gedanken durchgegangen habe, und das Gewisse aus den erschienenen Geschichtbüchern seinem Freunde zur Kenntniß bringen wolle? Gerade diese Vielen machten es nothwendig, Beglaubigtes und Unverläßliches in der Geschichte zu sichten, und genau,

ακριβως, das Sichere, την ασφαλειαν, zu ermitteln. Wie neben einem Schriftsteller, der sich zu solcher Leistung anheischig machte, sich die mythische Auslegungskunst behaupten könne, ist nicht abzusehen.

§. 18. Besonders gefällt sich Herr Strauß in der sinnigen Anwendung, die er von den Apokryphen macht, aus ihnen unsere Evangelien zu erklären, ohne darauf zu achten, wie weit sie von einander der Zeit nach, in der sie zu Tag gekommen, und dem Geiste nach, der sie belebt, geschieden sind. Ihre Bedeutung, der Apokryphen nämlich, ist in der Literatur eine ganz andere, als die er ihnen beimißt; sie fungiren in einem Gebiete des Wissens, welches mit der evangelischen Geschichte nichts gemein hat. Man könnte sie indessen auch in dieser Beziehung vortheilhaft gebrauchen, nicht etwa, um den Sinn der Evangelien aus ihnen zu beleuchten, als vielmehr aus dem geschwätzreichen und albernen Inhalte derselben den Abstand zwischen beiden ersichtlich zu machen, nämlich zwischen der kurzgefaßten Erzählung denkwürdiger Vorkommnisse, die sich auf das Nöthige beschränkt, ihren Verlauf dem Leser verständlich zu machen, und der flachen Redseligkeit, geringen Stoff ins Breite und Weite zu dehnen; mit einem Worte zwischen der evangelischen Geschichte und frömmelndem Roman.

Nicht gestört durch den auffallenden Gegensatz, der Jedem in die Augen springt, was Herr Strauß unwillkührlich zu fühlen scheint, besteht er darauf, sie seyen aus derselben Wurzel hervorgegangen, die er später ausfindig zu machen verheißt, Kap. III. §. 23 S. 168. Es ist nämlich die mythische Wurzel, die er bezüglich auf die Evangelien hätte früher ausfindig machen und uns glaubhaft unter das Gesicht hätte bringen sollen. Was die Apokryphen betrifft, so ist ihre Wurzel im Allgemeinen bekannt genug. Diese Wurzeln hat er verwechselt, und uns die letzte angeboten in der Hoffnung, wir werden sie gutwillig für die erste hinnehmen.

Um uns dessen zu bereden, versäumt Herr Strauß nicht,

den Werth der letzten anzupreisen. Er versichert: „Wie diese apokryphischen Erzählungen längere Zeit in der Kirche für historisch gehalten wurden.“ §. 23 S. 185. Mitunter ruft er auch die Kirchenväter zu ihrer Empfehlung an. Also in der Kirche. Sie wollen sagen: von leichtglaubigen Menschen, die freilich nicht außer der Kirche waren. Länger Zeit: das will etwa heißen, im Mittelalter. Das ist nun Alles; und weiter nichts. Die zur Aushülfe beigezogenen Apokryphen sind: Evangelium de nativitate S. Mariae und *Πρωτοευαγγελιον Ιακωβου*.

Das erste tauchte im vierten Jahrhunderte auf, und war im achten noch nicht zu Ansehen gekommen; Alkuin bezeichnet es als von der Kirche verworfen; selbst im eilften Jahrhunderte beharret Fülbert von Chartres darauf, daß diese Schrift in der Kirche nicht gelesen werden dürfe, indem sie die Väter als apokryph verurtheilt haben [1]). So viel über das Evangelium von der Geburt der heiligen Mariä. Das Protoevangelium Jakobs hat vielleicht ein höheres Alter anzusprechen; doch ist die Stelle des Origenes nicht entscheidend. Entschiedener tritt es hervor in einer Rede des Gregor von Nissa, wenn anders dieser Aufsatz mit Recht seinen Namen trägt. Er weis't aber dem Protoevangelium unter den Apokryphen Rang und Stelle an. Der Verfasser des Commentars über das Werk der sechs Tage, welchen man zweifelnd dem Eustathius Antiochenus beilegt, führt dasselbe an, und hält es für würdig angeführt zu werden; ebenso gebraucht es Epiphanius im Ketzerbuche als eine Erudition [2]). Ein anderer Epiphanius, ein Mönch im zwölften Jahrhundert, bemerkt darüber: Viele der heiligen Väter haben die hochselige Jungfrau gepriesen; aber nicht Einer hat von ihrem Leben, ihrem Alter, Wandel und Lebensende etwas mit Be-

[1]) Codex apocryph. Nov. Testam. Studio J. C. Thilo, ein Werk, geeignet, die theologische Wissenschaft und Kritik der Deutschen in Achtung zu erhalten. Prolegom. §. 6 p. XCVIII.

[2]) Ibid. §. 4 p. LXI.

stimmtheit ausgesagt. Dennoch haben es Einige gewagt, in Einzelheiten einzugehen, sind aber von echter Lehre abgekommen und Ankläger gegen sich selbst geworden, gleichwie Jakob der Hebräer u. s. w. [1]).

Die Verehrer des Herrn Strauß werden uns daher nicht für befangen halten, wenn wir uns die Parallele zwischen den Evangelien und solchen verspäteten Ausgeburten andächtiger Träumerei verbitten, und uns gegen das unlöbliche Kunststück verwahren, durch Einleitung so trüber Wässer die Quellen der evangelischen Geschichte zu verunreinigen.

§. 19. Vielleicht wünscht Jemand, daß ich mich über das Werk des Herrn Strauß in seiner Gesammtheit vernehmen lasse. Ich bin bereit zu entsprechen, und, wie ich es vorhabe, mit Ruhe und Offenheit. Vieles aus eigener alterthümlicher Forschung Gewonnene konnte ich darin nicht finden; desto mehr muß ich die Belesenheit des Herrn Verfassers in den Schriften der Neuern rühmen. Diese lieferten ihm die Grundlagen und zum großen Theile den Stoff zum Gebäude, welches er, geleitet von einer Idee, nach seinem eigenen Baustyle zusammengefügt hat. Er fand einen Ueberfluß an Materialien vor, da es bräuchlich bei uns geworden ist, daß, wer den Namen eines Gelehrten im Fache der Theologie verdienen will, etwas Auffallendes, Kühngewagtes über die heiligen Denkmäler unseres Glaubens zur Messe bringe, und die Vorgänger darin überbiete. Die Kühnheit ersetzt den Gehalt. Ein barsch hingeworfener Satz, der Alles auf die Spitze stellt, verschafft bei uns Ruhm, wie in Frankreich ein feines wohlangebrachtes Witzwort. Unter solchen Umständen konnte es an einer Menge sich widersprechender Meinungen nicht gebrechen, welche Herr Strauß sich zu gut schreibt, einander gegenüber stellt, ihre Unvereinbarkeit mit vollem Rechte behauptet, und dann aus der Unhaltbarkeit dessen, was die gescheutesten Leute vorgebracht, keine andere Möglichkeit eines ehrbaren Abkommens vorsieht, als daß

[1]) Cod. apocr. N. T. Thilo. Proleg. §. 4 p. LXI.

man auf die breite Straße des Mythus einlenke. Oder auch, wenn er gleichgesinnte Freunde schon auf dieser Straße trifft, schließt er sich ihrer Gesellschaft an als große Auctoritäten, deren Zustimmung seiner Meinung das Siegel der Wahrheit aufdrückt. Ihm eigens angehörig ist die Ausbeute und Zerlegung des Befundes, der sich aus der mythischen Verkleidung als Ueberrest und muthmaßlich Sachliches herausstellt. Ihm bleibt weiter eigen der Muth, das Aeußerste zu wagen und zu sagen. Wahrlich man kann, damit ververglichen, die Zucht und jungfräuliche Verschämtheit unseres berühmten Dr. Paulus nur achten und bewundern. Aber das Höchste und den Gipfel des Straußischen Verdienstes setzt man darin, daß er, nicht zufrieden, einzelne Mythen entdeckt zu haben, die gesammte evangelische Geschichte dem menschlichen Tande zuscheidet. Ich beneide ihn nicht um seine Originalität, kann aber nicht unbemerkt lassen, daß ihm auf dieser Rennbahn längst ein Anderer vorangeeilt ist, und die Palme errungen hat, die Herr Strauß als der Erste erreicht zu haben sich das Ansehen giebt. Ihm, einem Ungenannten, ist Alles von der Geburt Jesu bis zu seinem Tode, der Auferstehung und Auffahrt reiner Mythus; nur hatte er die Schwachheit zu glauben, daß das Volk nicht geeignet sey, an dieser Erleuchtung Theil zu nehmen, und schrieb daher in der Sprache der Gelehrten. Hier ist der Titel des Buches: Vindiciae sacrar. N. T. scripturarum ab iis, quibus Mythi et prodigia offensioni sunt. Helmst. 1824.

Hiemit mag sich mein Prolegomenon schließen. Ich werde nun Herrn Strauß, so weit ich es nöthig finde, von Abschnitt zu Abschnitt begleiten; jedoch die Zahl meiner Paragraphen beibehalten.

I. Abschnitt.

Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu.

I. Kapitel.

Verkündigung der Geburt des Täufers.

§. 20. Ich erlaube mir Einiges vorauszuschicken, um über gewisse Einreden hinwegzukommen, welche die Untersuchung gleich beim Antritt belästigen.

Daß es höhere Naturen gebe, die über dem Menschen an geistigem Vermögen und Erkenntnisse, und deßwegen näher an dem unermeßlichen, unbegreiflichen Einzigen stehen, der das Urding und die Ursache alles Vorhandenseyns ist, ahnten und glaubten die Bewohner aller Gegenden des Erdkreises, wie in ihnen das intellectuelle Bewußtseyn thätig geworden ist. Wir selbst denken diese leuchtenden Körper, die uns zu Nacht in zahlloser Menge erscheinen, nur mit einer Ausnahme so groß und größer als der Planet, der uns zum Aufenthalt gegeben ist, nicht ohne Bewohner. Auch auf jenen glänzenden Kugeln ist Leben geistiger Art, mit einer Hülle bekleidet, wie sie durch die Bestimmung und Wohnung der Lebenden bedingt ist. Sie gehören in das System des Ganzen, haben Zwecke des Daseyns und Wirkens und eigene ihnen zukommende Verrichtungen. So weit ist ein Vorhandenseyn höherer Naturen und eine ihnen gemäße Thätigkeit nicht unter die thörichten Voraussetzungen der Menschen, nicht unter die aegri somnia zu verweisen. Mögen sie angeli, genii, *δαιμονες αγνοι*, Untergottheiten, Diws oder Ferwer heißen; gleichviel, wie sie jedes Volk und jede Zunge bezeichne.

§. 21. Wiefern eine unmittelbare Dazwischenkunft durch das Erscheinen eines höhern Geistes bei der Geburt des Johannes als zuläßig angenommen werden möge, wird davon abhängen, wie wichtig und groß wir das Christenthum als Weltbegebenheit, wie entscheidend als Abschnitt in den ältern

Zuständen der Völker, als Beginn einer neuen Ordnung der Dinge, als Menschenführung zur Vortrefflichkeit in Gesittung und Tugend, und zur Verschönerung des Herzens in seinen Gefühlen, uns denken und vorstellen. So wie wir es als ein Alles veränderndes Ereigniß, als eine den Erdbewohnern gegebene neue Richtung in Gesinnungen und Handlungsweise, als die anregende und bewegende Kraft zu den Fortschritten der Bildung, mit der wir jetzt großthun, und die Völker hinter uns lassen, denen das Licht unseres Glaubens nicht leuchtete; wie wir es so betrachten, werden wir ein göttliches Einschreiten in die Veranstaltung der ersten Anfänge desselben zur Förderung seines Werdens und Hervorgehens ins Leben der Wichtigkeit und Würde der Sache zukommlich finden.

Ist es uns entgegen eine mythische Posse, die sich zufällig ins Große ausgebildet, und wie zusammengewirbelte Schneeflocken, im Laufe zum Balle anwachsend, schnell über drei Erdtheile hingewälzt hat; ein Weltereigniß ohne Urheber, eine Schöpfung durch zusammengetragene Fabeleien, wie durch den Zusammenlauf der Atome, erbaut, dann haben wir uns an die Höhe gestellt, das Christenthum und die Denkschriften der Apostel als die große Fabel auszurufen. Um diese Wahl handelt es sich; so lange ich mich an die letzte nicht hingeben kann, sehe ich mich an die erste gebunden.

§. 22. Ich überhebe mich, die Geschichte der Erscheinung, welche dem Zacharias einen Sohn verkündet hat, zu erzählen, da sie Jeder weiß, oder sie augenblicklich gegenwärtig machen kann. Luk. I. 5—11. Der Engel, der dem Zacharias erschienen ist, nennt sich Gabriel. Hier, sagt man, kommen selbst die Supranaturalisten ins Gedränge (Leben Jesu §. 17 S. 129). Die Namen und Klassen der Engel sind den mosaischen Büchern und den Schriften der ältern Propheten fremd, und kamen nicht vor dem babylonischen Exil den Juden zu Ohren; sie finden sich erst in dem makkabäischen — wissen Sie das so gewiß? — Daniel. Hieraus, heißt es weiter, ergiebt sich eine Reihe für den Supranatura-

listen äußerst bedenklicher Fragen. Leben Jesu S. 130, 131. Wir übergehen sie sämmtlich als äußerst unbedenklich, und stellen ihnen die Meinung gegenüber, daß, wenn dem Zacharias eine Erscheinung werden sollte, daß sie ihm nur werden konnte nach den Vorstellungen seines Volkes und nach dem religiösen Ideenkreise seines Landes, der auch der seinige war. In diesen finden wir die Namen der Engel aufgenommen, und der hier besprochene war durch einen Propheten gegeben; denn in dieser Achtung stand Daniel zu jener Zeit in den Augen von ganz Palästina und aller Juden, wo sie auch wohnten; seine Schrift befand sich in der Sammlung der heiligen Bücher. Nur unter der Bedingung, daß die Engelerscheinung sich der volksthümlichen Denkart gemäß zur Anschauung gab, konnte sie wahr seyn und von ihm verstanden werden; das Fremdartige galt ihm als ausländisch, als profan, irrthümlich und heidnisch.

Zacharias, als ihm der Engel die Geburt eines längst umsonst gewünschten Sohnes in vorgeschrittenen Jahren verhieß, konnte das so unverhofft versprochene Glück nicht fassen, um so weniger, wie großartiger die Eigenschaften desselben, wie glänzender sein Beruf bei der zugesicherten Erfüllung der Hoffnungen Israels, bei der Ankunft des Messias seyn werde. So viel Herrliches und Beglückendes, den Messias und mit ihm seinen Sohn, konnte er nicht glauben; dafür sollte er stumm seyn, bis die Geburt des Sohnes erfolgt wäre. Die Strafe, sagt man, war ungerecht. Doch mußte der gute Alte ein Zeichen, eine Gewährleistung haben, daß er Wirkliches, nicht ein Trugbild gesehen, nicht im Wahne eines exstatischen Zustandes Worte der Erhörung seiner oft wiederholten Gebete vernommen. Aber auf die Strafe zurück zu kommen, die man in Vergleichung mit Sara, die gleichfalls nicht an einen versprochenen Sohn geglaubt, ungerecht findet; wenn darauf eine Erwiderung gehört, fragen wir: wäre es nicht grausam gewesen, eine Frau auch nur auf eine Woche zur Stummheit zu verfällen? Wenden wir aber die Sache

ins Ernste. Zacharias würde sich selbst zu solcher Stummheit und zu größern Hingebungen verstanden haben, wenn die Geburt eines Sohnes der Preis seiner Erdulduug gewesen wäre. Und welch' eines Sohnes? denn auch das wolle man überlegen; — dem die Aufgabe vorbehalten war, einst den heiß ersehnten Beglücker Israels als nahe, als bereits in der Mitte des Volkes vorhanden in der Eigenschaft des Würdeträgers und Vortreters anzusagen; Alle zur Buße aufzurufen, welche nach dem Worte der Propheten vorgehen muß, wenn Gott den Messias bescheren soll, die Schaaren zur Jüngerschaft des großen Kommenden einzuweihen, und die Aufmerksamkeit der Priester und Laien, Gelehrten und Ungelehrten auf das heranbrechende Ereigniß zu heften; ihm endlich die ersten treuen Lehrlinge und Anhänger zuzuführen.

Ich habe mit gutem Willen das Gemälde seiner Verrichtungen hier zur Anschauung gebracht, nicht, um eine Einwendung zu beantworten, die solche Rücksicht nicht verdient; sondern um auf die nachkommende Bemerkung den Uebergang vorzubereiten, der mehr auf sich hat. Der Messias konnte nicht urplötzlich in die Welt hineinspringen und sein eigener Herold seyn: sehet, ich bin der Messias! Es mußte eine Aufforderung an das Volk geschehen, sich durch eine allgemeine Lustration auf den Empfang des Messias zu bereiten. Da nun dem Johannes der Anfang und die Einleitung der herannahenden neuen Gestaltung der Dinge zugedacht war, ist es wohl nicht befremdend, daß die Geburt des Täufers nicht unbemerkt vorgehen, nicht unbezeichnet durch außerordentliche Umstände vor den Menschen belassen werden sollte; so wie es begreiflich ist, daß der Vater eine übermenschliche Belehrung haben mußte, um ihn, wie er dazu heranzureifen schien, seines Berufes zu verständigen, und zu Erfüllung desselben aufzumahnen und anzuweisen.

Aber der Einwurf: durch solche Auffallenheiten konnte das Kind in Gefahr kommen, wie das Kind Jesu! — Man habe keinen unnöthigen Kummer: Johannes war ja nicht

in der Stadt des Messias geboren, nicht als ein geborner König von Ausländern aufgesucht; er war nur ein merkwürdiges bevorzugtes Kind in der Umgegend. Die merkwürdigen Geburtsumstände blieben indessen nicht ohne Folgen, und sanken in eine gänzliche Vergessenheit; das Andenken daran erneuerte sich wieder, und kam auf ein Neues zur Sprache, als er öffentlich in seinem Amte auftrat, und unterstützte und förderte seine Botschaft und die Macht seiner Worte an das Volk.

Wir sehen, wie sich der Inhalt der Erzählung in ihren Bestandtheilen bis hieher rechtfertigt, Alles seinen zureichenden Grund hat, und so kommen mußte, weil ein wohlbegriffener Sachverhalt es also bedingt. Wir gewahren darin ein günstiges Vorzeichen für den Fortgang unserer Erörterung.

Und nun ein neuer Einwurf: Zacharias, statt bei der Geburt des Kindes den Gebrauch der Zunge zu erlangen, ist erst bei der Namengebung redend eingefallen. Sehr richtig; allein auf die Geburt war er vorbereitet, und fühlte die Vaterfreuden auch im Stillen, ohne sich zur Rede Gewalt anzuthun. Es gehörte immerhin seine Mitwirkung und eigene Anstrengung dazu; diese wurde durch eine überraschende Störung angeregt, durch das widerliche Ansinnen, dem Knäblein einen andern Namen beizulegen, als ihm der Engel befohlen hatte. Der Unwille über solche Verletzung des göttlichen Befehles reizte ihn auf zum Widerspruche, und erpreßte ihm lange entwöhnte Töne: er schrieb, und während des Schreibens sprach er zu gleicher Zeit den Namen aus. Die Anstrengung zur Rede liegt in diesem seinem Benehmen. Der Name war nämlich bedeutsam: er sollte den vor allen Söhnen Israels von Gott Begnadigten bezeichnen; denn das besagt der Name; nicht *θεοδωρος*, wie der Herr Doktor belieben. In diesem Falle hätte er יהונתן geheißen.

§. 23. Unser Gelehrter rückt allmählig der Entwickelung der mythischen Deutung näher, und schickt sich an, einen Hauptsatz aufzustellen. Bauer, der Verfasser der hebräischen

Mythologie des A. und N. T. ist ihm vorgegangen; bekömmt aber gleichwohl einen Verweis. Wir wollen hören: „Man habe, sagt er, im jüdischen Geiste so geschlossen: Alle nach langer Unfruchtbarkeit in vorgerücktem Alter der Eltern gebornen Kinder werden große Männer; Johannes war von alten Eltern da, und wurde ein angesehener Lehrer zur Buße: folglich glaubte man berechtigt zu seyn, seine Geburt durch einen Engel ankünden zu lassen. Welch ein unförmlicher Schluß! ruft ihm Herr Strauß zu, und das aus keinem andern Grunde, als weil er das Spätgeborenseyn des Johannes als gegeben voraussetzt. Man mache es zu etwas Erschlossenem: so gestaltet sich der Schluß ohne alle Schwierigkeit. Von bedeutenden Männern, lautet er nun, nahm man gerne an, daß sie Spätgeborne seyen, und ihre, menschlicher Weise nicht mehr zu erwartende, Geburt durch himmlische Boten verkündigt werde; Johannes war ein großer Mann und — Prophet? — also“ u. s. w. §. 19 S. 149, 50.

Die Wahrheit des vorgetragenen Satzes beruht auf folgender Induction: Isaak war ein Spätgeborner; Simson eben so und Samuel. Damit hat die Induction ein Ende. Bezüglich auf Simsons Mutter kömmt etwas in Abschlag; sie wird uns wohl als unfruchtbar, nicht aber als eine Frau, die in spätem Alter geboren hat, angesagt. Samuels Mutter fällt ganz weg: sie war wohl eine Zeitlang unfruchtbar, aber brachte nach ihrer ersten Niederkunft dem Elkana noch drei Söhne und zwei Töchter. 1 Sam. II 21. Noch mehr: die Geburt Samuels, des Propheten, der zünächst an Mose stand, wurde von keinem himmlischen Boten verkündet.

Hinwiederum war Isaaks Gemahlin lange kinderlos, bis es ihm gelang, von Gott Kinder zu erflehen; nirgends trat ein Himmelsbote ins Mittel, ihm die Erhörung vorzusagen. Genes. XXV. 20—26. Doch war Jakob, der Vater der zwölf Stämme Israels, die Frucht dieses Gebetes. Rahel, nach längerer Unfruchtbarkeit, gebar ihm den Joseph, einen hochwichtigen Mann in der Wendung der Geschicke der Nach-

kommen Jakobs. Auch hier mangelt der Engel. Ein Anderer, der Sohn einer Frau von Sunam, die, lange unfruchtbar, dazu einen alten Mann hatte, blieb, wenn gleichwohl ein Spätgeborner, doch ein unbedeutender Mensch. II. Kön. IV. 13—17. Waren etwa Jakob, Joseph, Samuel nicht so viel werth, als Simson?

So verhält es sich mit der Induction, welcher sich sogar das Gegentheil gegenüberstellt. Doch will man in dem Berichte von der Geburt des Täufers Aehnlichkeiten in Sprache und Ausdruck mit den Erzählungen von Isaak und Simson wahrgenommen haben, welche die Abhängigkeit der Erzählung des Lukas von den Berichten über die so eben Genannten beweisen sollen. §. 19 S. 151, 152, 153. Wir schicken uns an, diese Aehnlichkeiten zu prüfen.

Wie Zacharias und Elisabeth, Luk. I. 7, *προβεβηκοτες εν ταις ἡμεραις αυτων* genannt werden, so waren Abraham und Sara באים בימים, *προβεβηκοτες ἡμερων*. Genes. XVIII. 11. Schön; aber es hätte bedacht werden sollen, daß dieses im Hebräischen die gemein übliche Redensart ist, die überall wiederkömmt, wo des hohen Alters Erwähnung geschieht, wie Genes. XXIV. 1 sie von Abraham wiederholt wird; dann von Josua, Jos. XIII. 1 und XXIII. 2; weiter von David, I. Kön. I. 1 und Luk. II. 36, von Anna, der Prophetin: *αυτη προβεβηκυια εν ἡμεραις πολλαις*. Was uns fürder zum Besten gegeben wird, ist ganz verfehlt. Wie nämlich Abraham, so lauten die Worte, als ihm Jehova von einem Leibeserben eine Nachkommenschaft verheißen hatte, welche das Land Kanaan besitzen werde, zweifelnd fragte: *κατα τι γνωσομαι τουτο*; so hier Zacharias, Luk. I. 18, *κατα τι γνωσομαι τουτο*. Die Sache verhält sich so. Als Gott dem Abraham einen Leibeserben und große Nachkommenschaft versprochen hatte, zweifelte er nicht einen Augenblick daran, sondern glaubte Gott, und das ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Genes. XV. 1—6. Gerade das hat Zacharias nicht geglaubt, und die Frage gestellt! *κατα*

τι γνωσομαι τουτο. Erst als dem Abraham der Besitz von Kanaan verheißen wurde, nicht aber ein Sohn, stieg ihm ein Zweifel auf, und er fragte: *κατα τι γνωσομαι τουτο.* Im Zweifel nämlich fragte man um ein Zeichen. Richt. VI. 17. II. Kön. XX. 8. Jesai. XXX. 22. Deuter. XVIII. 21, 22; oder der Weissagende bot selbst ein solches an. II. Kön. XIX. 29. Jes. VII. 11. 22. Eliezer nahm sich eigenmächtig ein Zeichen, sprechend: *και γνωσομαι*, daran werde ich erkennen, daß Gott gnädig meinem Herrn sey. Genes. XXIV. 14. Keinen bessern Gehalt hat die dritte Aehnlichkeit. Es wird dem Naziräer Simson auferlegt, weder Wein noch Schcker zu trinken, Richt. XIII. 14, und eben so dem Naziräer Johannes. Luk. I. 15. Sollte es wohl so unbekannt seyn, daß dieses Worte sind aus dem Gesetze, Num. VI. 1—6, wo von Denjenigen die Rede ist, die sich Gott verlobend durch das Nazireat heiligen? Endlich ist es die Schlußformel über das hoffnungsvolle Heranwachsen der Knaben: der Geist Jehova's trieb ihn, den Simson, ins Lager der Daniten zwischen Zaraa und Eschtaol, Richt. XIII. 27, und von Johannes: das Knäblein wuchs und erstarkte, und hielt sich in öden Gegenden auf bis zur Zeit seines Auftrages an Israel. Luk. I. 80. Das verhält sich gerade so, als wenn wir sagten: sie glichen sich darin vollkommen, daß der Eine Soldat wurde, der Andere Lust am Klosterleben fand.

Dieses sind nun die festen Unterbauten, auf welche die mythische Deutung des besprochenen Abschnittes bei Lukas niedergelegt werden, und auf denen sie als Kunstwerk emporsteigen soll.

§. 24. Wenden wir uns nach diesen Betrachtungen zum Lobgesange des Zacharias. Der schöne, hochsinnige Herzenserguß ist nicht als ein künstliches Erzeugniß angefertigt; sondern er ist durch fromme Eingebung, in väterlicher Ergriffenheit über das Glück Israels und die Geburt eines Sohnes voll großer Hoffnungen, nach langem Verstummen

aus der Fülle der Gefühle beim ersten Wiedergebrauch der Sprache zu Tage gebrochen. Die Begeisterung ließ ihn die versprochenen Tage Davids und die Wiederkunft seines Königthumes sehen, wo Israel siegreich nach Außen, frei von Fremdenherrschaft, einzig dem angestammten Gesetze unterthan nur Gott seinem Herrn diente. Durchs ganze hindurch wehen die Empfindungen edler Nationalität, und die Ahnungen eines wiederaufgehenden religiösen Volkslebens in heiliger Gottergebenheit und Streben nach Gerechtigkeit.

Und wie ergreifend, aus der Tiefe des Gemüthes aufquellend, ist der Gruß an sein Knäblein, welches dem Gründer des neuen Reiches vorangehen, ihn ansagen, ihm den Weg anbahnen, das Volk reinigen soll, damit das aufgehende Licht durchdringe zu dem in Finsterniß und Todesschatten sitzenden Geschlecht! Darin findet sich keine Künstelei: die Empfindungen folgen sich natürlich, wie eine Welle die andere treibt, so bewegt sich die Fluth der Gefühle, eines stößt das andere vor sich hin. Ich behaupte, dieser Gemüthserguß habe innere Wahrheit.

Er ist älter als die Predigt der Apostel, welche erst damals die Lehre des Herrn dem Volke verkündeten, nachdem sie vom Traume eines irdischen Reiches erwacht, und zur Einsicht gekommen sind, es sey nicht eine weltliche Herrlichkeit gewesen, nicht eine Unterwerfung der Völker durch Waffenmacht, welche Jesu wollte, sondern die Gründung eines geistigen Zustandes durch reines Gotterkennen und sittliche Wiedergeburt. Diese Lehre vom geistigen Messiasreiche war dem Zacharias noch nicht zu Ohren gekommen. Ihm ist es ein Davidisches Reich, die Wiedererhebung des Hornes David; die Erneuerung des alten selbstständigen Volksthumes, Rettung von unsern Feinden, und von der Gewalt Aller, die uns hassen, daß wir ohne Furcht, befreit von unserer Feinde Macht, Gott dienen u. s. w. Luk. I. 71, 74, 75. Denn das durfte nicht mangeln, daß der Religion der Väter ein neuer Glanz zugehe; eine Frucht der Herrschaft des erwar-

teten Sohnes Davids, wie es unter dem alten Könige geschehen ist.

Der Hymnus ist älter als das öffentliche Auftreten Jesu. Zacharias ersah in seinem Knäblein einen künftigen Propheten, προφητης ὑψιστου; doch Johannes war sich selbst dieser Würde nicht bewußt. Als die Gelehrten von Jerusalem ihn zu Rede stellten, was ihn berechtige zu taufen, und Jünger zu sammlen, war seine Antwort: ich bin kein Prophet. Joh. I. 21. Christus selbst stellt diese Eigenschaft von ihm in Abrede; erklärt ihn hingegen als einen größern Mann, der den Zustand der alten Welt beschließe, und die neu angehende Zeit vermittle. Matth. XI. 9—15. Der Hymnus, so beenden wir die Erörterung über denselben, hat innere Wahrheit; er ist älter als die Predigt der Apostel; er ist älter als das Lehramt Jesu Christi.

II. Kapitel.

Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen.

§. 25. Zuerst wird (§. 20 S. 156 f. u. §. 27 S. 211 f. Leb. Jes.) die Genealogie des Matthäus in Prüfung genommen, und, wie es sich versteht, nach Möglichkeit bestritten. Geschlechtsverzeichnisse kann man nicht selbst ersinnen; sie müssen überliefert werden. Man setzt sie aus ältern Daten zusammen, was bei den Juden um so thunlicher war, da sie mit Vorzug das genealogische Volk genannt werden können. Der Gedanke, das Volk Gottes zu seyn, ward ihnen zum Antrieb, sich vor Beimischung fremden Samens zu bewahren, und noch mehr das an die Geschlechter gebundene Recht des Besitzes liegender Gründe, gemäß dessen das verlorne Eigenthum in jedem fünfzigsten Jahre an den alten Inhaber oder dessen Abkömmling ohne Einlösung zurückfiel. In Beziehung auf den Messias bestand die einstimmig geforderte Bedingung, er müsse ein Sohn Davids seyn (oben

§. 8). Es wurde der Erweis der Legitimität von dem verlangt, der auf dem Stuhle Davids sitzen, und den Glanz der alten Tage Israels als Herrscher wieder zurück bringen soll.

Den Beweis dafür zu legen, fand sich Matthäus um so mehr aufgefordert, da sein Buch zunächst palästinische Leser zu belehren und bekehren die Absicht hatte. Den Heiden kam es nicht darauf an, aus welchem Hause der jüdische Messias stamme. Der gemeinen Meinung nach war Jesu ein Sohn Josephs, dessen Abkunft vom alten Herrschergeschlechte dargethan werden mußte. Die Beweisführung war indessen nur einleitend und vorbereitend, und blieb so lange in Geltung, bis der Glaube an die überirdische Abkunft Jesu Wurzel geschlagen hatte. Er war aus David durch Joseph nach Menschenmeinung; aber eigentlich aus Gott.

Die erste Behauptung hätte Matthäus viel einfacher durchführen können, wenn er sich auf die Verzeichnisse der von David abstammenden Könige bis auf das Exil und bis auf die erste Zeugung nach dem Exil, wie sie in den heiligen Schriften enthalten sind, hätte berufen, und daran das Verzeichniß der darauf folgenden Zeit bis auf Joseph hätte anknüpfen wollen. Allein er verfuhr auf eine eigene Weise, die man nach jüdischer Auffassung sinnreich nennen kann: er theilte die Abfolge der Stammglieder in sechs Siebener ein. Sieben ist die heilige Zahl; die Zahl sechs ist die Zahl der Erzeugung [1]), und also für Geschlechtstafeln besonders geeignet. Die sechs Siebener drängt er sodann zusammen in die Zahl drei; denn diese vereigenschaftet sich für Zeugenschaft und Versicherung der Wahrheit [2]). Daraus erwuchsen drei Teßarodekaden, als eben so viele in der Geschichte gegebene Zeitabschnitte; der erste von Abraham bis David; der zweite von David bis ins Exil; der dritte vom Exil

[1]) Philo, *περι κοσμοποιιας.* Gleich nach dem Eingange: *αριθμων δε φυσειος νομοις γενετικωτατος ὁ ἑξ κλ.*

[2]) Schoettgen, hor. hebr. in I. Joann. V. 7.

bis auf Joseph und Christus. Dieses jüdische Witzspiel konnte seinen Volksgenossen nur wohlgefallen; hatte aber das Unbequeme, daß die drei Zeitperioden von ungleicher Länge und folglich in der Zahl der Zeugungen ungleich waren.

Dagegen gab es aber wieder eine Abhülfe in der Gewohnheit der Israeliten, einzelne Mittelglieder in Aufzählung der Vorfahren zu übergehen. Am strengsten wurden die Geschlechtsverzeichnisse der Priester und Leviten fortgeführt; dennoch enthält die Abkunftstafel des Esra, von Aaron ausgehend bis auf den ersten Artaxerxes, nicht mehr als siebenzehn Glieder während beiläufig 1300 Jahren. Esra VII. 1—6. Vom Stamme Ruben sind bis zu seiner Wegführung durch Teglatphileser lediglich dreizehn Zeugungen ausgesetzt. I. Chron. V. 3. Simeons Nachkommen werden vom Hinabzuge Jakobs nach Aegypten bis zur Austheilung des Landes durch Josua in fünf Generationen aufgezählt. I. Chron. IV. 24 f. Ein ähnliches Verfahren stellt sich im Geschlechte Davids heraus: von Phares, dem Sohne Juda aus der Thamar, sind auf David, den König, neun Zeugungen abgelaufen. Ruth IV. 18—22. I. Chron. II. 4—13. Von dieser Freiheit nehmen sich einzig chronologische Genealogien aus, wie Genes. V.

Dem gemäß verfuhr auch Matthäus zu Gunsten seiner Teßarodekaden. In der ersten derselben, von Abraham bis David, folgte er den Verzeichnissen der heiligen Bücher: Alles, was man von seiner Treue verlangen konnte. Allein er hat sich, so hoffte man ihn zu verdächtigen, einen Zusatz erlaubt, der sich nicht in den heiligen Schriften findet: Salmon erzeugte den Boas — aus der Rahab. Das riecht nach mythischem Spuck. Ich stelle entgegen die Frage: ist diese Verbindung historisch unmöglich; läßt sich ein Verstoß der Zeit noch erweisen, vermöge dessen Salmon die Rahab nicht heirathen konnte? So tief ließ man sich nicht ein. Wir wollen nun das Gegentheil darthun: die Volkszählung

in der Wüste nennt uns Naaßon, der Sohn Aminadab als Stammhaupt von Juda, Numer. II. 3.; aber der Nächste an Naaßon, dem Sohne Aminadab, ist nach den Geschlechtsverzeichnissen Salmon. Ruth IV. 20. I. Chron. II. 10. 11. Da ist einmal nichts im Wege, daß Salmon, Naaßons Sohn, zur Zeit des Einzuges unter Josua, der Jungfer Rahab nicht hätte die Hand bieten können, nachdem sie ehrlich, begütert und angesehen in ganz Israel geworden. Herr Strauß mag nun aus geschichtlichen Daten ein anderes Ehehinderniß zwischen Salmon und Rahab zur Anzeige bringen.

In der zweiten Teßarodekade sah sich Matthäus veranlaßt einige Mittelglieder zu übergehen. Dieses Schicksal traf drei Könige nach Joram, den Achasia, Joas und Amasia; mit Usia (Ὀζίας) lenkte er wieder ein. Die drei Ausgeschlossenen waren allerdings unwürdige Herrscher; aber Joram, der ihnen voranging, war um nichts besser. Aus gleichem Grunde hätte er den Achas, Vater des Hiskia, und vor Allen den heillosen Menasche ausschließen müssen. Verschonte er den letzten vielleicht, weil er Buße that? Es mag seyn. Aber die Ursache, warum er gerade die drei Genannten zum Ausschlusse bestimmt hat, obschon die Theologen aller Zeiten darnach fragten, wird immer das Geheimniß des Matthäus bleiben. Genug, daß ihm die Gewohnheit seines Volkes, wie wir uns vorhin aus mehreren Beispielen überzeugt haben, die Befugniß dazu gab, ohne welches die Eintheilung nach Teßarodekaden unausführbar geworden wäre.

Ein anderer Umstand, den man als bedenklich heraushebt, ist folgender: Jechonia zählt zweimal; am Schlusse der zweiten und am Eingange der dritten Teßarodekade; weßwegen jener oder dieser ein Glied entgehet, und sich in der einen oder andern die Zahl vierzehn nicht findet. Doch geschah auch das mit guter Ueberlegung. Das unglückliche Ereigniß, die erste Abführung nach Babel, die in der Person des Jechonia, zusammt allen Edeln, Künstlern, Kriegsmän-

nern und Waffenschmieden, vollzogen wurde, war in den Augen des Genealogisten eine Epoche in der Geschichte von Juda. Von ihr werden die siebenzig Jahre des Exils gezählt. Da nun die μετοικεσια βαβυλωνος mit Jechonia den Anfang nahm, beschließt er den alten Stand der Dinge, und steht als erzeugt und lebend noch in der zweiten Periode; als Erzeuger aber in der dritten; denn er hatte bei der Abführung keine Kinder; erst in Babel ward ihm eine Nachkommenschaft. Er stehet indessen am Ende der zweiten Periode nicht allein; sondern Er und seine Brüder, zusammen genommen, gelten für Einen. Der Ausdruck Brüder, αδελφος, kömmt hier in einem weiten Sinne vor, für die ganze Familie des Josia. Glassii Philolog. sacra. L. II. Tract. I. c. 15 p. 1254. ed. Dathe.

Und nun noch ein Bedenken: man zählt und zählt die drei Tessarodekaden vorwärts und rückwärts, und ungeachtet Jechonia doppelt aufgeführt wird, finden sich in der letzten Tessarodekade nur dreizehn Glieder. Davon liegt jedoch das Gegentheil vor Augen; aber man wollte mit Micrologien Effect machen. Von Abraham bis David, einschließlich desselben, απο Αβρααμ ἑως Δαβιδ, Matth. I. 17, sind es vierzehn; auf gleiche Weise ist in der letzten Abtheilung ἑως του χριστου, Christus einschließlich, die Zahl vierzehn vollständig.

Vergleichung beider Genealogien, Versuche, ihren Widerstreit zu lösen.

§. 26. Die Ausgleichung der Genealogie des Matthäus mit jener des Lukas, III. 23. IV., ist oft versucht worden; aber der Erfolg entsprach den Bemühungen nicht. Das öftere Mißlingen konnte Herrn Strauß nicht anders als willkommen seyn, um aus diesen Wirren Vortheil zu ziehen, und die mythische Ausgleichung als die einzig mögliche geltend zu machen, was er auch §. 21 und 22 S. 167—180 fleißig gethan hat. Er konnte nicht leicht für seine Rührig-

keit ein tauglicheres Feld ersehen, wie es Alle, die sich mit Auseinandersetzung alter Genealogien befaßt haben, bekennen, daß es deßfalls viel leichter ist, Schwierigkeiten zu machen, als solche zu lösen, und der Bestreitende mit weit geringerer Mühe gewinnt, als der Antwortende. Zudem hat unser Gelehrter vornehmlich an altersschwachen und erbleichten Hypothesen seinen Scharfsinn zu üben für gut gefunden.

Vorläufig können wir annehmen, daß Lukas, der nach Aussage seines Proömiums außer den Schriften von Vielen auch welche von Augenzeugen und Ermächtigten zum Lehramte vor sich hatte, mit dem Buche des Matthäus bekannt war, und diesen seinen Vorgänger in dem Beweise der Legitimität nicht habe entwerthen, und der Unrichtigkeit beizichten wollen, sondern vielmehr von der Voraussetzung ausgegangen sey, beide Geschlechtstafeln können neben einander bestehen. Das konnten sie aber nur durch Thunlichkeit einer Ausgleichung nach jüdischer Satzung und Gewohnheit, die jeder Jude kannte, um sich selbst zu verständigen.

Lukas geht weiter zurück als Matthäus, nämlich bis auf Adam, der ein Sohn Gottes war: sey es nun, daß er von einem Sohne Gottes anfangen, und mit dem Sohne Gottes im höheren Sinne das Verzeichniß habe enden wollen; oder auch, daß ihm die Idee des Paulus vom ersten Adam, von dem unser Verderben körperlich und geistig ausgegangen ist, und von dem letzten Adam vorschwebte, der fürs Böse die Sühne dargebracht, und die Menschheit erneuert hat. Beide Gedanken vertragen sich; keiner schließt den andern aus, und nach jüdischer Art ist es fein und witzig, mehrere Beziehungen an einer Sache aufzufinden, und sie zugleich auf einen Gesichtspunkt zusammenzuleiten.

Man muthe mir nicht zu, daß ich den Vortrag durch Beantwortung geringfügiger Einwürfe zersplittere; die wichtigeren sollen nicht übersehen werden; jene aber werden in der Zusammenstellung des Ganzen ihre Lösung erhalten.

Die zwei Geschlechtstafeln gehen das erste Mal von einander darin ab, daß die des Matthäus die Abkunft Jesu von Salomo, die des Lukas aber von Nathan ableitet. Der Gegner möge nun beweisen, daß Nathan Leibeserben männlichen Geschlechts hinterlassen habe, was ihm wohl nicht gelingen wird, da sich im A. T. nirgend welche finden. Auf den Fall, daß er kinderlos abging, trete ich in das gute Recht ein, nach dem Gesetze, Deuteron. XXV. 5—10, zu behaupten, daß Salomo, sein Bruder aus derselben Mutter, aus der Gemahlin des Uria, ihm Samen erwecken, einen Sohn für ihn erzeugen, und ihm zueignen mußte, damit in Israel sein Geschlecht nicht erlösche. Der Erzeugte war der Natur nach ein Sohn Salomo's; nach dem Gesetze ein Sohn Nathans, und konnte in erster Hinsicht in der Salomonischen, in der zweiten aber in der Nathanischen Linie verzeichnet werden. Diese letzte Linie, die Nathanische, führte Lukas bis auf Schealtiel und Sorobabel, und Matthäus ebenso die Salomonische. In Schealtiel und Sorobabel treffen beide Genealogisten wieder zusammen.

Wie sich zwei getrennte Geschlechtslinien des königlichen Hauses in diesen beiden Männern wieder begegnen können, wußte zu Zeiten Jesu Christi jeder Jude leicht zu errathen, wo das Leviratsrecht noch im Brauche war. Versetzen wir uns in diese Zeit zurück, so sollte dasselbe zu errathen gelehrten Männern nicht schwerer seyn, als damals gemeinen Juden. Es sind indessen über vierhundert Jahre von den Tagen Salomo's bis tief ins babilonische Exil abgelaufen, als der Tod des Jechonia diese Nothhülfe zum zweiten Male erforderte. Es kann es also wohl Niemand bedenklich finden, daß derselbe Fall sich zu bald wieder einstelle.

Jechonia hatte keine Kinder, als er nach Babel abgeführt wurde. II. Kön. XXIV. 12. Daselbst lag er sieben und dreißig Jahre im Kerker, bis ihn eine Regierungsveränderung begünstigte, und er in Freiheit gesetzt wurde. II. Kön. XXV. 27. Doch erzielte er keine Kinder mehr. Jerem. XXII. 30.

Es lag also dem Gegengeschlechte ob, die durch den Tod des Jechonia erloschene Salomonische Linie fortzupflanzen. Das Gegengeschlecht ist das Nathanische, weßwegen Schealtiel als Stammhalter in beiden Linien erscheint; doch nicht ohne eine Mittelperson: nach Lukas war es Neri, der den Schealtiel erzeugt hat. III. 27. Diesen Neri hat Matthäus nach seiner gewohnten Freiheit übergangen.

Es stößt uns aber hier eine weitere Schwierigkeit auf: nach I. Chron. III. 17 hätte Jechonia mehrere Söhne gehabt; doch wurde nur der erste, aus einer Pflichtehe entsprungene, auf den Namen des kinderlosen Vaters geschrieben; die Söhne Jechonia sind Asir, Schealtiel sein Sohn, und Malchiram und Pedaja. Söhne Pedaja sind Serubabel und Schimi und der Sohn Serubabels ist Meschullam u. s. w. Die Worte: Söhne Jechonia sind Asir, haben mich in einer früheren Schrift zu einem Mißgriff verleitet, den ich nunmehr berichtige. Ich glaubte die mehrfache Zahl, wie sie hier voransteht, Söhne Jechonia, im strengen Sinne nehmen zu sollen; dem ist aber nicht also. Der Sprachgebrauch ist hierinfalls ein anderer. Es gibt sich in den Genealogien öfter, daß die vielfache Zahl voransteht, obschon der Vater nur einen Sohn hatte; die Redensart will in diesem Falle sagen: Söhne Jechonia (sind) nur einer, der Asir. Folgende sind es, deren Jeder nur einen Sohn hatte: Söhne Anna sind Dischon, I. Chron. I. 41.; Söhne Joel, Schemaia sein Sohn, I. Chron. V. 4; Söhne Kahath, Aminadab sein Sohn, I. Chron. VI. 7; Söhne Usi, Israchia, I. Chron. VII. 4; Söhne Jdiael, Bilham, I. Chron. VII. 10.

Die Abstammung stellt sich somit also dar: Asir wurde durch Neri, nach Luk. III. 27, für Jechonia erzeugt; dieser erzeugte den Schealtiel; Schealtiels Sohn war Pedaja, dessen Sohn Serobabel. I. Chron. III. 17—19. Asir und Pedaja sind von Lukas wie von Matthäus übersprungen, was nach herkömmlicher Sitte, wie wir im vorigen Para-

graphen gesehen, keinem Bedenken unterlag. So weit sind wir indessen in der Ausgleichung vorgerückt.

Mit Srobabel geht die Salomonische und Nathanische Linie bei beiden Evangelisten wieder aus einander, und er ist Stammhaupt in beiden Geschlechtern, in einem als natürlicher, im andern als gesetzlicher Vater. Das wäre nun die dritte Pflichtehe, die durch diese Erscheinung angezeigt ist.

Das philologische Gewissen der Gegner einer Ausgleichung regte sich hier beim Anblicke zweier Namen, Schealtiel und Srobabel, in dem Verzeichnisse der einen und der andern Abstammung, was auf Vermittlung durch Pflichtehen deutlich hinwies. Diese Gelehrten, nicht geneigt, etwas zuzugeben, so lange sie durch Läugnen entkommen konnten, griffen zum Aeußersten, und stellten die Einerleiheit der Personen in Abrede: der Schealtiel und Srobabel war ein anderer bei Matthäus und ein anderer bei Lukas. Es störte sie nicht, daß in beiden Evangelien nicht nur die Namen gleich sind, sondern auch die Zeitverhältnisse, daß Schealtiel der ältere, Srobabel der jüngere ist, daß sie beide als Nachkommen Davids bezeichnet sind.

Um sich zu behaupten, zählten sie nun Mann für Mann, und fanden im Verzeichniß des Lukas drei und zwanzig Zeugungen von David bis Srobabel; dagegen bedeutend wenigere bei Matthäus. Allerdings sind es bei Matthäus nur siebenzehn; allein sie hätten nicht vergessen sollen, daß er wegen der Teßarodekaden drei Könige von Joram bis Usia ausgelassen, die in der wahren Berechnung dennoch zählen; daß er den Neri, Vater Schealtiels, übergangen hat. Weiter ist Sedekia bei Matthäus nicht erwähnt; doch hat auch er gezeugt, wenn er gleichwohl seine Nachkommen verlor, da der König von Babel die Kinder des unglücklichen Vaters unter dessen Augen ermorden ließ. Wir kommen also auf zwei und zwanzig Zeugungen, wo Lukas deren zwanzig und drei zählt. So unbedeutend ist die Ungleichheit in beiläufig 450 Jahren.

Von nun an, durch ungefähr eben so viele Jahre, stellt sich keine Nöthigung mehr ein, das eine Geschlecht durch das andere zu ersetzen bis auf Joseph, den Vater des Herrn, welcher bei Lukas in der Linie Nathans, bei Matthäus in jener des Salomo aufgeführt ist, und daher in der einen als Sohn der Pflicht, in der andern als natürlich Erzeugter sich einreihet. So einfach entwirrt sich der dem Anscheine nach sehr verwickelte Knaul. In mehr als tausend Jahren sind nur vier Pflichtehen erforderlich, die Ausgleichung zu bewirken.

Ehe wir diesen Gegenstand verlassen, haben wir noch einige Einwürfe zu beantworten, welche jeder Ausgleichung als Verwerfungsgründe entgegengesetzt werden. Der erste ist von Herrn Strauß, II. Kap. §. 21 S. 174, vorgetragen, und lautet also: Lukas bedient sich der Worte, III. 23, *ὑιος Ιωσηφ του Ἡλι,* Joseph war ein Sohn Heli, wo sich hingegen Matthäus ausdrückt: *Ιακωβ εγεννησε τον Ιοσηφ.* Das Wort *εγεννησε,* er hat gezeugt, schließt die Dazwischenkunft einer Pflichtehe gänzlich aus. Doch so strenge wird der Ausdruck nicht zu nehmen seyn. Matthäus hat ihn von Abraham abwärts immer gebraucht, und der Gleichförmigkeit wegen bis ans Ende beibehalten. Gewiß erscheint er öfter in sehr weiter Bedeutung, wie in dem Satze: Joram erzeugte den Usia; bekanntlich lagen drei Könige zwischen ihnen. Eben so sagt er: Josia erzeugte den Jechonia; Jechonia aber war ein Sohn Jojakims und Enkel des Josia. Was wir über Schealtiel und Serobabel bemerkt haben, dürfte hier wohl noch erinnerlich seyn.

Wir legen indessen das Gewicht der Entscheidung nicht einzig darauf. Joseph steht in zwei Geschlechtslinien: als Sohn ist er durch Jakob ein Abkömmling Salomo's; durch Heli ein Abkömmling Nathans; nun konnte ja auch das Geschlecht Nathans in Gefahr gekommen seyn, zu erlöschen, in welchem Falle Jakob den Joseph für Heli wirklich erzeugt, und das *εγεννησε* seine volle Geltung hat. Es konnten

somit beide Geschlechter sich den Joseph aneignen, und durch ihn die Ehre, das Stammgeschlecht des Messias zu seyn. Denn auf das läuft die ganze Genealogie des Lukas hinaus, die Ansprüche der Familie Nathans, welche den Messias zu den ihrigen zählte, nicht unbeachtet zu lassen, weßwegen das zweite Geschlechtsverzeichniß von Jesu durch Lukas zu Tag gefördert worden ist.

Weiter wird eingewendet: „Es habe sehr wenig Wahrscheinlichkeit, daß nach den Zerrüttungen des Exils und der folgenden Zeiten in der obscuren Familie des Joseph noch so weit hinaufreichende Genealogien vorhanden gewesen." II. Kap. §. 22 S. 178. Wir haben es also nur mit einer Unwahrscheinlichkeit zu thun, wogegen eine andere Unwahrscheinlichkeit als genügende Antwort gelten dürfte. Die angefochtenen Verzeichnisse wurden zur allgemeinen Kenntnißnahme des Volkes, und wohl zu merken des jüdischen Volkes, veröffentlicht; die Juden aber sollten doch gewußt haben, wie weit rückwärts ihre Geschlechtsverzeichnisse reichen, oder auch nicht. In dieser Hinsicht wäre es ein thörichtes Beginnen gewesen, ihnen Genealogien vorzumalen, welche nach ihrem Wissen und Gewissen nimmermehr vorhanden seyn konnten.

Fürder bitten wir zur Kenntniß zu nehmen, daß die Zerrüttungen während des Exils es gerade gewesen sind, wegen welcher man nach der Rückkunft ins heimathliche Land veranlaßt wurde, wieder Ordnung zu schaffen. Es wurde eine Wiederherstellung der Stammverzeichnisse beschlossen, und auch in Vollzug gesetzt, um Unberechtigte, die ihre israelitische Abkunft nicht darthun konnten, fortzuweisen, Freie von Knechten zu sondern, und die Eigenthumsrechte der Stammbefugten zu wahren. Esr. II. 1—65. Nehem. VII. 6—65. Wir finden sie daher sämmtlich, als Nehemia im einundzwanzigsten Jahre des ersten Artaxerxes die Mauern der heiligen Stadt wieder erbaute, nach ihren Wohnorten und Unterabtheilungen in Familien einberufen, und an den ihnen an-

gewiesenen Strecken des Baues beschäftigt. Nehem. III. 1—31. Nachdem aber die Stamm- und Familienrechte geregelt waren, lag Jedem daran, dieselben und die urkundlichen Nachweisungen, worauf sie beruhten, für seine Nachkommen zu erhalten.

Am strengsten wurde gewacht über die Geschlechtstafeln der Priester und Leviten, welche unter den Augen des Hochpriesters fortgeführt, und wenn etwa Kriege, wie zur Zeit des Antiochus, Pompejus und Varus, Verwirrungen im Lande angerichtet hatten, sogleich wieder berichtigt und erneuert wurden. Selbst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus beeiferten sie sich, noch immer einer Erneuerung ihres Staates gewärtig, ihre Genealogieen wieder herzustellen [1]).

Hier handelt es sich indessen nicht um den Priesterstand, sondern um den Nachkommen Srobabels, der vom königlichen Hause entsprossen, und Führer der ersten einwandernden Heersäule war, welche die Sehnsucht zur Rückkehr nach dem Lande der Väter trieb. Wer möchte wohl glauben, daß die Söhne und Abkömmlinge dieses Volksfürsten sobald ihr Geschlecht vergessen, und die Beweise ihrer Herkunft dem Zufall überlassen hätten? Die Obscurität, in die sie im Laufe der Zeit gefallen sind, ließ sie nicht am Wiedererwachen ihrer ehemaligen Vorzüge verzweifeln. Menschen, die Alles verloren haben, geben nicht auch ihre Hoffnungen auf, und die Titel ihrer Ansprüche auf ein besseres Loos.

Aber noch mehr: der allgemeine Volksglaube an die einstige Wiederkehr der alten Herrlichkeit des Hauses David machte ihnen die Erhaltung ihrer Abstammungsbeweise theuer, welche ihnen eine Mittheilnahme am bevorstehenden Glücke des Herrschers von Davids Geschlechte verhießen.

Die Juden waren sich überhaupt besserer Dinge bewußt, was die Bewahrung ihrer Geschlechtsverzeichnisse betrifft auch nach dem Kriege des Titus, und sahen deßfalls stolz auf

---

[1]) Joseph: adv. apion. L. I. c. 10.

ihre Volksgenossen über dem Euphrat. „Alle Genealogien gehen bis an den Strom Jesek; Rabi Jose, Namens des Rabi Bun und Meister Schemuel sagt: Einer behauptet, bis zum Strom Jesek; ein Anderer bis zum Strom Joani, Meister Jehuda sagt: zwischen Tiger und Euphrat ist Exil, was die Genealogien betrifft [1]).

III. Kapitel.

Verkündigung der Empfängniß Jesu; dessen übernatürliche Erzeugung; Besuch der Maria bei Elisabeth.

(§. 23—27 S. 181—211.)

§. 27. Ueber die Zulässigkeit der Apokryphen zur Erläuterung der Evangelien, womit Herr Strauß sich die Wege bereitet zur Deutung des angekündigten Geschichtsabschnittes, haben wir oben (§. 16) das Nöthige erinnert. Solche exegetische Nebel trüben nur das Auge des Nichtunterrichteten. Auch kehre ich mich nicht an die Methode, zuerst das Formelle, dann das Sachliche zu betrachten. Die Auflage der Geschichtforschung ist einen Thatbestand zu erheben; das Formelle einer und derselben Handlung ergibt sich vornehmlich aus den gemüthlichen Eigenheiten und Sitten des Volkes, dem die Handelnden angehören.

Die Verlobung zwischen Joseph und Maria war vollzogen. Zwischen diesem Uebereinkommnisse und der Abholung der Braut bestand nach Maßgabe der Umstände ein größerer oder kleinerer Zwischenraum, in welchem sich die Braut mit ihren Zurüstungen zur Hochzeitfeier beschäftigte [2]).

---

1) בכל ליוחסין עד נהר יזק ר׳ יוסי בי רבי בון אמר רב ושמואל הד אמר עד נהר יזק וחד עד יואני אמר רב יהודה בין הנהרות כגולה ליוחסין: Gemar. hierosol. ad Misch. Kidduschin. c. IV. sect. I.

2) Seldeni uxor hebraea. L. II. c. 8. Michaelis, mosaisches Recht. II. Thl. §. 91.

In dieser Zwischenzeit geschah Marien die Verkündigung eines himmlischen Sohnes, erzeugt durch Gottes Kraft. Von einem so außerordentlichen Begegniß war die Vorsagung nichts weniger als überflüssig. Die Jungfrau, unbekannt mit den mütterlichen Gefühlen, die sich nach ihrer Befruchtung einstellten, konnte ihr Unwohlseyn nur für krankhafte Anwandlungen halten, bis die Schwangerschaft in die Augen fiel, und diese Geschichte sich nicht allein mit der größten Verwirrung endete, sondern sie schwerer Bestrafung aussetzte. So viel lag daran, daß sie Vorwissenschaft von dem Zustande erhielt, zu dem Sie nun einmal bestimmt war.

Ob sie von der Engelserscheinung ihrem Bräutigam sogleich Mittheilung gemacht habe? — Wenigst sie selbst nicht. Wenn man an Besuche des Brautpaares oder doch des Bräutigams denkt, an trauliche Gespräche und wechselseitige Eröffnungen, so ist das Alles gut deutsch, aber morgenländisch ist es nicht [1]). Man sucht sich eine Braut durch Dazwischenkunft von alten Frauen, die unbeschwert in das Weibergemach den Zugang haben; wo es aber eigene Bäder für das Frauenzimmer giebt, verfügen sich diese Kundschafterinnen in die Badhäuser, um dem Heirathslustigen von ihren Beobachtungen Kenntniß zu geben [2]). Hat er eine Wahl getroffen, so sendet er einen bewährten Freund, שלוח, an die Eltern, oder, in deren Ermanglung, an die

[1]) Man sehe über die strenge Sonderung beider Geschlechter: La terre saint (voyage), par Eugen Roger. Paris 1664. L. II. c. XI. Memoires du chev. d'Arvieux, 3. Partie. ch. 18 p. 302—307. Volney, Voy. Vol. II. de la Syrie ch. XL. p. 441 sec. edit.

[2]) Die Einsichtnahme geschah nicht obenhin. Hätte die Braut Flecken oder Anmähler, so bleibt sie dem Bräutigam, falls ein Bad an jenem Orte ist, מרחץ באותה העיר, weil er es durch die anverwandten Frauen hätte wissen sollen. Misch. in cetuboth. c. VII. sect. 8. Flecken, Warzen, aus denen Haare sprossen; ob sie aus dem Munde riecht, eine widerliche Hautausdünstung oder eine kreischende Stimme hat rc., muß erörtert werden. Gemar. hierosol. ad Kidduschin Mischn. cap. II. sect. 5.

nächsten Verwandten, in deren Hause die Jungfrau wohnt, und unter deren Schutz sie stehet, um Anträge zu machen, oder Verabredungen anzuknüpfen. Wenn sie zum Ziele führen, wird ein Heirathsvertrag abgeschlossen [1]). Auch jetzt bis zur Uebergabe der Braut sind vertrauliche Mittheilungen zwischen den Verlobten, wenn nicht die Mutter oder nahe verwandte Frauen ins Mittel treten, nur durch die Zwischenträgerin, שלוחה, προξενητρια, pronuba, thunlich, welche über die Persönlichkeit, die Eigenschaften und Wünsche der Braut dem künftigen Eheherrn Bericht erstatten. Seyen es nun die Mütter oder Frauen der Verwandtschaft, oder die Kundschafterin; ihnen lag es ob, die unverhofft sich offenbarende Schwangerschaft der Jungfrau dem Bräutigam bekannt zu machen. Maria konnte selbst nur durch sachverständige Frauen zur Kenntniß kommen, daß sie in diesem Zustande sich befinde, ευρεϑη εν γαστρι εχουσα. Matth. I. 18. Wie bald nun die Engelerscheinung und der darauf folgende Zustand Mariens dem Joseph angekündigt worden sey, sagt uns kein Evangelium an; aber so viel erheischte die Sachlage, den Joseph sobald möglich von diesem Vorfalle zu unterrichten, damit nicht die Schwangerschaft früher ruchbar werde zum großen Unglücke der Jungfrau: es verfieng hier kein anderes Mittel, als dem Joseph mit Offenheit entgegen zu gehen.

So viel ist gleichfalls klar, daß Joseph beruhigt werden mußte, nicht durch Menschen, sondern durch eine höhere Dazwischenkunft, wenn nicht das Verlöbniß zerrissen und noch Aergeres daraus werden sollte. Die ihm mitgetheilte Verkündigung des Engels, der Marien ein Kind ohne Zuthun eines Mannes versprochen hatte, war nicht der Art, daß sie sogleich befriedigte. Vermuthlich war der Fall dem Joseph nie vorgekommen, daß eine Jungfrau ohne Beiwohnung eines Mannes schwanger geworden; er konnte sich auch nicht vor-

[1]) Misch. in Cecuboth. c. IV. sect. 5. Gemar. hierosol. ad keduschin Mischnae. c. II. sect. I. Buxtorf, de sponsal. et divort. §. LII.

stellen, daß Mädchen vom Winde wie die andalusischen Pferde, nach Römerglauben, befruchtet werden. Wenn daher die Kritik des Tages dem Joseph die Ungläubigkeit oder vielmehr dem Engel die Fahrläßigkeit vorwirft, daß er ihm den Mangel des Glaubens nicht, wie er es verdiente, verwiesen hat, so erwies sich die Erzählung verständiger, als unsere Kritik.

Bis ihm diese Beruhigung geworden war, peinigten ihn, wie alle Menschen in gleicher Lage, abwechselnd die aufgestörten Gefühle. Doch wollte er die Sache nicht aufs Aeußerste treiben, und die ungetreue Braut nicht, *παραδειγματισαι*, als ein warnendes Beispiel der Bestrafung hingeben; welche bekanntlich die Verlobte, wenn ihr nicht Gewalt angethan war, eben so traf, wie die Ehebrecherin; nämlich die Todesstrafe durch Steinigung [1]). Denn unter Herodes, den man den Großen nennt, finden wir nicht, daß die Strafgewalt nach dem Gesetze Mose den religiösen Machthabern bestritten oder wohl gar entzogen worden wäre, was erst unter der Herrschaft der Römer in Beziehung auf die Todesstrafe geschah, die das Recht, dieselbe zu verhängen, als der höchsten Staatsgewalt zuständig, für sich ausschließlich in Anspruch nahmen. Weil Joseph nicht durch Eifersucht aufgestachelt, nach morgenländischer Art, auf Rache sann, wird er *δικαιος*, was nach Grotius hier so viel sagt als *χρηστος*, genannt, ein milder, gutmeinender Mann; denn er wollte sie heimlich entlassen, was bei den Verlobten wie den Eheweibern durch Ueberreichung des Scheidebriefes geschah [2]).

---

[1]) Weil hierin die Meinungen der Talmudisten sehr ungleich sind, kann man mich zum Beweise auffordern, den ich hiemit leiste. Wenn eine Verlobte sich einem Andern zur Unzucht hingiebt, sagt Philo: *αἱ ὁμολογιαι γαμοις ισοδυναμουσι, — ὧν χαριν καταλευειν αμφοτερους ὁ νομος προσεταξε.* de legibus special. II. p. 539 ed. Turnebi. Mischn. in Cetuboth. c. IV. sect. 3.

[2]) Mischna in kidduschin. c. III. sect. 7. Buxtorf, de sponsal. et divort. §. LXXXVII.

Als er durch ein Traumgesicht vom eigentlichen Sachverhalte belehrt, worüber ihn kein menschliches Vermögen verständigen konnte, die Aufforderung erhielt, seine Braut, *παραλαβειν*, in sein Haus abzuholen, deducere sponsam, säumte er nicht, diese mit gewissen Feierlichkeiten verbundene Handlung zu vollziehen. Matth. I. 20. 25.

Dieses ist die Abfolge und der Verlauf der Thatsachen nach ihrem Zusammenhang. Luk. I. 26—38, und Matth. I. 18—21. Nachdem Maria in das Haus ihres Mannes eingeführt war, konnte erst die Reise zu Elisabeth vorgehen, deren Schwangerschaft ihr als das Zeichen dienen sollte, daß die Engelerscheinung nicht etwa eine Einbildung, entstanden durch fromme Entzücktheit, sondern ein wirkliches Begegniß sey. Jungfrauen ließ man nicht so im Lande herumschweifen, und am allerwenigsten während des Brautstandes. Philo schildert uns das ehrbare jüdische Familienleben also: dem weiblichen Geschlechte liegt ob, das Haus zu hüten, und innerhalb desselben zu verbleiben; den Jungfrauen in den Gemächern des Mittelhauses, die ihnen als Grenzen angewiesen sind, den ältlichen Frauen aber im vordern Hausraume [1]). Selbst eine Frau, so lautet die alte Judensatzung, wenn sie ohne Schleier ausgeht, oder auf der Gasse näht, und mit Vorübergehenden schwatzt, wird entlassen, und dazu der Morgengabe verlustig [2]). Wenn eine Frau nicht außer dem Hause arbeiten darf, wie mochten Landreisen eines Mädchens, sogar einer Braut, geduldet werden?

Sobald sie der Gewalt ihres Ehemannes übergeben war, so änderte sich die Sache; es stand bei ihm die Reise zu verwilligen, und ihr die Beruhigung zu gewähren, des Zeichens und seiner Erfüllung selbst ansichtig zu werden, welches

[1]) *Θηλειας δ' οικουρια, και ενδον μονη, παρθενοις μεν εισω κλισιαθων την μεσαυλιον ὁρον πεποιημενας, τελειαις δε ηδη γυναιξι την αυλιον.* de legg. spec. II. p. 550. Turneb.

[2]) Mischn. cetuboth. c. VII. sect. 6.

ihr der Engel gegeben hatte. Sie trat also mit Erlaubniß des Mannes die Pilgerfahrt an, nicht ohne Geleit eines ihrer nächsten Anverwandten, wie es die Landessitte erheischt; weßwegen der Geschichtschreiber eines Umstandes nicht erwähnt, der sich in Palästina und in dem übrigen Syrien von selbst verstand. Ihr Aufenthalt bei Elisabeth verzog sich gegen drei Monate, was um so weniger Anstand fand, da Joseph beschlossen hatte, sich seiner Gemahlin zu enthalten, bis ihr Erstgeborner ans Licht getreten wäre. Matth. I. 26. Die Ehrerbietung für das Heilige, was aus Gottes Kraft keimen sollte, kam den Theologen nicht zu Sinn, wie es sich vordersamst gebührt hätte; daher die verunglückte Klage über den Mangel beiderseitiger Zärtlichkeit. Auf diesem Wege lernt man die Evangelien nicht verstehen.

Daß die Reise erst nach der Uebergabe der Braut in die hausväterliche Gewalt des Mannes vorgehen konnte, unterliegt wohl keinem Zweifel. Doch muß ich mir selbst noch eine Frage aufgeben: liegt nicht etwa ein Hinderniß in den Zeitmaßen? Als Marien die Verkündigung ward, erhielt sie zugleich die Zeitbestimmung, es sey der sechste Monat, daß Elisabeth mit einem Kinde gehe. Luk. I. 36. Maria blieb drei Monate bei Elisabeth. Luk. II 56. Diese neun Monate nehmen die ganze Zeit zwischen der Verkündigung und der Rückkehr Mariens zu ihrem Manne ein, so daß für die Mittheilung ihrer Schwangerschaft an Joseph, seine darauf folgende Belehrung durch ein Traumgesicht, und die Abholung seiner Braut als Zwischenhandlungen keinen Raum finden. So scheint es; aber die Sache gleicht sich bei genauer Erörterung wieder aus. Allerdings sagte der Engel: dieß ist ihr, der vorhin Unfruchtbaren, der sechste Monat, *και ουτος μην ἕκτος εστιν αυτῃ*. Die hier gegebene Zeitbestimmung läßt immerhin einen ziemlichen Spielraum frei: ist es der angehende, oder der im Laufe begriffene, oder der endende Monat? Angefangen ist er gewiß; aber wie weit er vorgerückt, sagen uns die Worte nicht; eben so wenig,

daß er schon verflossen sey. Nach gewöhnlicher Sprachweise: sie geht im sechsten Monat, genügt der angefangene oder im Laufe begriffene Monat, wo sohin ein Ueberrest an Tagen bleibt, bis er vollendet ist. Noch weniger sind die Monate des Aufenthaltes bei Elisabeth streng ausgemessen; der Schriftsteller beschränkt die Dauer selbst durch das, ὡσει, ungefähr drei Monate. Sie verblieb nämlich nicht, wie er es selbst erläutert, bis zur Niederkunft der alten Frau; sondern trat den Rückweg nach Hause an, und erst hierauf wird erzählt, daß der Elisabeth die Zeit zu Ende gieng, um die Geburt zu vollbringen. Luk. I. 56. 57. Das ist der zweite Gewinn an Tagen. Nehmen wir nun nach billigem Anschlage die Mitte des sechsten Monats und das anhebende letzte Drittheil des dritten Monats an, so haben wir uns keine Ueberforderung erlaubt, und den Zwischenvorfällen wird hinlängliche Zeit vergönnt, sich einzuschieben.

Nur eine Schwierigkeit kann uns belästigen. Wir setzen sie als Frage an: in welcher Frist konnten bei Maria die Empfindungen der Schwangerschaft eintreten? Ich weiß es nicht; aber stelle meinen Mann, einen großen Mann, den Aristoteles, der statt meiner das Wort nimmt: „nach dem Empfängnisse, sagt er, fühlen sie sich am ganzen Leibe belästigt; es stellen sich Dunkelungen der Augen ein und Kopfschmerzen. Das geschieht bald und bereits am zehnten Tage, bei Andern etwas später, je nachdem sie mehr oder weniger kräftig sind; außerdem bekommen die meisten Eckel und Erbrechen u. s. w." [1]). Die Anzeige davon konnte wegen der Gefahr dem Joseph nicht lange vorenthalten werden. Ein Traumgesicht beruhigte ihn, und gab ihm den Befehl, seine Frau abzuholen, was er auch that. Die Hinreise und der Rückweg Mariens erforderten mit aller Gemächlichkeit acht Tage. Im Ganzen haben wir fünfzehn und zehn Tage für die angezeigten Zwischenvorfälle, deren

[1]) Aristot. histor. animal. edit. J. C. Scaligeri L. VII. c. 4. p. 814. Tolosae 1619.

keiner, so bald sich die Zeichen der Schwangerschaft geoffenbart hatten, mehrerer Tage bedurfte. Binnen sieben Tagen, die uns von fünfundzwanzig übrig bleiben, konnte die Anzeige, der Traum und die Abführung der Braut füglich geschehen. Eine Unmöglichkeit wird Niemand nachweisen.

§. 28. Nachdem wir die größern Geschichtstheile der beiderseitigen Erzählungen, wie sie in einander einfallen, nach guten Gründen geordnet haben, wird uns die Muße, auf die kleineren Glieder oder einzelne Umstände die Aufmerksamkeit zu heften. — Der Engel, der Marien die Geburt eines göttlichen Kindes, welches Davids Thron einnehmen, und über das Haus Jakob herrschen wird, und dessen Königthum ohn' Ende bestehen soll, Luk. I. 31—34, verkündet, endet in so streng jüdischen Formeln, als schwerlich ein wirklicher Gabriel gesprochen haben möchte. Leb. Jes. III. Kap. §. 27 S. 197. Warum denn nicht? er redet ja zu einer Jüdin, der er die Geburt des Messias vorsagt, die ihn nur begreifen konnte, wenn er nach jüdischer Idee und mit den stehenden Formeln ihres Volkes zu ihr sprach. Es ist genau derselbe Fall, der uns oben §. 22 bei der dem Zacharias gewordenen Erscheinung im Tempel vorgekommen ist.

Das Traumgesicht Josephs wird mit dem gleichen Einwurfe abgefertigt, daß auch in den Worten dieses Engels das jüdische Element nicht fehle. S. 198. Gesetzt, es würde fehlen; müßte dann nicht ein minder befangener Kritiker mit besserem Rechte schließen, dieser Bericht trage das Zeichen der Unechtheit an der Stirne, da er der jüdischen Denkweise und Färbung ermangle?

Die Erzählung vom Traume beschließt Matthäus I. 22. 23, mit einer Stelle aus Jesaia VII. 14, die an Mariens Empfängniß in Erfüllung gegangen ist: das Alles ist geschehen, damit erfüllt werde des Herrn Wort durch den Propheten, der also spricht: Siehe eine Jungfrau wird empfangen und gebären einen Sohn u. s. w. Darüber bemerkt Herr Strauß, ob das schon vorher auf den Messias gedeutete

Orakel zu der Annahme einer jungfräulichen Geburt Jesu Veranlassung gab, kann erst aus dem Folgenden entschieden werden. §. 25 S. 205. Was hier in Aussicht gestellt ist, wird in der Folge als wahr angenommen. Dieses Orakel ist die Knospe, aus der die Sage aufbrach von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau, welche, von den Juden geglaubt, auf die Christen übergieng, und den Mythus seiner Geburt so gestaltet hat, wie wir die Geburt Jesu bei Matthäus lesen.

Ob die Stelle des Propheten im Wortsinne von Jesu zu nehmen, oder nach andern unter den Juden gangbaren Auslegungsarten, wovon wir oben §. 5 und 6 geredet haben, zu verstehen sey; diese ins Lange und Breite gezogene Verhandlung mag hier auf sich beruhen. Die Frage, worauf es gegenwärtig ankömmt, ist eine andere: ob die Juden die Worte Jesaja VII. 14 schon früher auf die Geburt des Messias aus einer Jungfrau gedeutet, und somit zur Sage Anlaß gegeben haben, die man auf ihre Rechnung schreibt; oder ob Matthäus sie aus eigener Belesenheit in den Schriften der Propheten auf die ihm bekannte Thatsache angewendet habe? Sollte sich das Erste nicht bewähren, so hat der Mythus keinen Anfang und keinen Ursprung, und war nie vorhanden.

Nun aber haben die jüdischen Schriftweisen und Gelehrten nicht daran gedacht, die Stelle Jes. VII. 14 auf den Messias zu beziehen. Sie verstanden das ganze Hauptstück von der dem Achas vorverkündeten Geburt des Hiskia. Ich lege die beweisenden Stellen an den untern Rand [1]). Der

---

[1]) Der Jude Tryphon, als ihm Justin die Stelle des Jesaia anführte, um ihn zu belehren, bewahrte sich gegen ihre Anwendung auf Jesu; es sey nur von einem Mädchen die Rede, und versicherte: *εστι δε ἡ πασα προφητεια λελεγμενη εις Εζεκιαν.* λ. Justin. Dial. cum Tryphon. c. 67. Dagegen macht sich Justin anheischig, den Trypho und die jüdischen Gelehrten, welche das Lehren, *εδιδαξαν ὑμας, λεγοντες εις Εζεκιαν αυτην ειρησθαι,*

Schluß, der sich hieraus ergiebt, ist Jedem klar: wenn die Juden die Worte des Propheten nicht von der Geburt des Messias verstanden haben, fehlte ihnen der Stoff, einen Mythus aus diesen Worten zu bilden, und auf die Christen zu überliefern. Am Ende wird es wieder auf das hinauskommen, was wir oben von Matthäus §. 8 behaupteten, er habe seine Citate aus eigener Schriftbelesenheit auf die Thatsachen angewandt, und aus dem A. T. die Züge aufgesammelt, die bezüglich auf die Lebensbegegnisse und Leiden des Messias als zutreffend an Jesu sich bewährten.

Lieber möchte ich es nicht gelesen haben, was §. 26 S. 206 der Herr Verfasser aus physiologischen Lehren erweisen will, daß Gott in einem weiblichen Körper keinen Menschen erschaffen könne. Es verräth gar zu sehr die Begehrlichkeit, auch das Entlegenste herbeizuziehen, und Effekt zu machen um jeden Preis. Man dünkt sich ins Mittelalter zurückversetzt: **an Deus marem possit mutare in feminam?** Nur eines, scheint es, sollte unsere Zeit vor jenen irrefragabeln Meistern voraus haben, daß zu Ludwigsburg das erste Mal der Liebe Gott als impotent erklärt wurde.

Den §. 30 Leb. Jes. S. 235—246 überschrieben: Verhältniß Josephs zu Maria. Brüder Jesu, schiebe ich mit vollem Rechte bei Seite. Der Herr Verfasser schließt ihn mit den Worten: „wir haben also keinen Grund zu läugnen, daß Jesu Mutter ihrem Gatten außer Jesu noch mehrere Kinder geboren habe, jüngere und vielleicht auch ältere.“ Mit dem Erstgebornen, *πρωτοτοκος* Matth. I. 25. Luk. II. 7 hat es also nichts auf sich; doch sollte nach dem von Herrn Strauß empfohlenen Mythus die Mutter des Messias eine Jungfrau seyn? — Da indessen der Herr Verfasser sich auf das bescheidene Ergebniß seines For=

des Irrthums zu überführen. c. 68. Das Gleiche wiederholt er c. 71, *ὑπεσχομην αποδειξιν ποιησασθαι ουκ εις Εζεκιαν, ὡς εδιδαχθητε, την προφητειαν ειρησθαι.* λ.

scheins beschränkt: wir haben also keinen Grund zu läugnen, so fühlt er selbst, daß es ihm an einem Grund gebreche, das zu behaupten, was er sonst behauptet hätte. Dieser lange Paragraph nimmt also müßig seinen Raum ein: er behauptet nichts, als daß der Herr Verfasser nichts behaupten könne.

Besuch Mariens bei Elisabeth.
(§. 31 S. 247.)

§. 29. Die einfache Erzählung, auf welche uns die Aufschrift hinweist, Luk. I. 39—57, ist nach meinem Gefühle so wahr gedacht und empfunden, daß sie männiglich ansprechen und einnehmen sollte, den der Himmel nicht zum Krittler verdammt hat. Die Künstler vor und nach Raphael überließen sich dem schönen Eindrucke, und theilten dieses Gefühl. Wäre sie eine Dichtung, so müßten wir beim Verfasser eine tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens in einer so eigenen Lebenslage und ein Verständniß dramatischer Kunst und Wirkung voraussetzen. Auch ist sie keine müßige Episode; sie gehört, wie wir schon bemerklich gemacht haben, zum ganzen Verlaufe als das Zeichen, Marien die Gewißheit zu geben, die Engelerscheinung sey nicht ein Spiel irre gewordener Phantasie; sondern sie habe Wahres gesehen und Wahres gehört.

Sobald es nur geschehen konnte, eilte sie, *επορευϑη μετα σπουδης*, ins Gebiete Juda. Als sie in das Haus des Zacharias eintrat, und Elisabethen grüßte, sprang, wie die alte Frau den Gruß vernahm, das Kind in ihrem Leibe auf; und sie, voll des heiligen Geistes, rief mit lauter Stimme: gesegnet bist du unter den Weibern, und gesegnet ist deines Leibes Frucht! Woher wird mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir komme? — Schon erwartet uns ein Zweifel: wie wußte Elisabeth von der Schwangerschaft Mariens und dem hohen Ursprung ihres Kindes, daß sie also reden konnte? Die Antwort ist, vom heiligen Geiste. Allein der heilige Geist

wird nicht angenommen; der Ausdruck steht hier in einem andern Sinne. Wie nun: sollte sie etwa von dem wunderbaren Hergange, von der Verkündigung des Engels, Nachricht durch Maria oder die Ihrigen erhalten haben? Davon aber findet sich kein Wort bei Lukas! Immerhin; damit ist für den Mythus nichts erobert. Lukas spinnt seine Erzählung nicht aus nach Art einer Novelle, die keinen Umstand unberührt läßt. Er sagt uns nichts, wie die Neigung Josephs zu Maria entstanden, durch welche weibliche Dazwischenkunft er zur Kenntniß ihrer Eigenschaften gekommen; wer für ihn als Brautwerber die Heirath verabredet; wer die Schwangerschaft Mariens entdeckt, wer ihm die kränkende Nachricht mitgetheilt, mit welcher Betroffenheit er sie aufgenommen, und mehreres Anderes nicht. Er hat sich lediglich in den Grenzen gehalten den Thatbestand in seinen Hauptzügen heraus zu heben. Wahr ist es, Lukas behauptet nicht, daß Elisabeth eine vorläufige Nachricht erhalten habe; aber hingesehen auf das Verfahren, welches er in der Darstellung des Ereignisses, wovon wir reden, beobachtet hat, ist es eben so wahr, daß er mehrere Umstände umgangen hat, über die man Belehrung wünschen möchte. Darunter können wir auch diesen zählen, ohne daß uns Jemand mit einem positiven Entscheidungsgrunde entgegen treten könnte. Wo das Eine wie das Andere gleich viel für sich hat, kömmt Keinem ein Befugniß zu den Andern zu stören; Keiner weiß es besser als der Andere.

Wir haben kaum vernommen, wie physiologisch ausgemacht wurde, was Gott nicht kann. Nun ändert sich der Fall, und wird pathologisch: als Elisabeth den Gruß vernahm, sprang das Kind in ihrem Leibe auf. Wie das zugegangen, wird hin und her erörtert. Herr Str. wittert Unrath; §. 31 S. 253 begreiflich: er geht seiner eigenen Nase nach. Meine Kenntnisse sind deßfalls kurz beisammen; vielleicht aber an seinem Orte. Die Bewegungen der Frucht, sagt Aristoteles, wenn sie männlich ist, stellen sich meist am sechzigsten Tage

und nach der rechten Seite ein [1]). Wiefern sie an heftigern Gemüthszuständen der Mutter Theil nimmt, sind mir nur zwei Beispiele bekannt: die Schwiegertochter des Hochpriesters Eli, als sie die Niederlage Israels, den Verlust der heiligen Lade und ihres Mannes Tod vernahm, wurde von Wehen befallen, gebar, und starb kurz darauf. I. Sam. IV. 19, 20. Juliä, die Gemahlin des Pompejus, wo es am Forum zu Thätlichkeiten gekommen war, und sie ihres Mannes Gewand, vom Blute eines Verwundeten bespritzt, daher bringen sah, im Schrecken, es möchte ihm ein Unfall begegnet seyn, ward ohnmächtig, kam schwer zu Besinnung, und machte eine Fehlgeburt [2]). Wenn man in heftigen Gemüthsbewegungen schauriger Art plötzlich die Frucht verlieren, sogar in Wehen sterben kann, kömmt es mir vor, daß in besonders freudigen Ereignungen die Frucht an den mütterlichen Gefühlen nicht ohne Theilnahme bleibe.

Man denke sich, was die Vision dem Zacharias verkündet, wie sich ihr Wort bereits an Elisabeth bewährt hat, und die alte Frau, im Bewußtseyn des höchsten Familienglückes nun auch Marien begrüßend, schwanger mit dem Kinde, dessen Vorläufer ihr Sohn seyn sollte; man denke sich die mächtige Gemüthsergriffenheit, das Uebermaß der Freude, so wird man die rasche Bewegung der Frucht im Leibe der Elisabeth nicht davon trennen können. Auch das ist motivirt, wie die übrigen Bestandtheile dieser Jugendgeschichten.

Elisabeth beschloß, nachdem Maria die Erfüllung des ihr gegebenen Zeichens selbst gesehen hatte, ihre Anrede mit den Worten: Selige, die du glaubst, daß alles durch den Herrn Gesprochene zum Vollzuge kömmt, überläßt sich die von ihrem Glücke überzeugte Jungfrau dem Laufe der überströmenden Gefühle. — Hoch preiset meine Seele den Herrn, und mein Geist jauchzet Gott meinem Beseliger entgegen, der hingesehen auf die Niedrigkeit seiner Magd u. s. w. Allein der

[1]) Aristot. hist. animal. L. VII. c. 3 p. 810.

[2]) Plutarch. vit. Pompeii. c. 53.

schöne begeisterte Ausdruck des höchsten Wonnegefühles rührt die kalte gemüthlose Kritik nicht. Man vernehme: „Ist nun aber der Hymnus der Maria als Wirkung des πνευμα ἁγιον zu fassen, so muß es auffallend gefunden werden, daß eine, unmittelbar aus der Quelle göttlicher Begeisterung geflossene Rede nicht origineller ausgefallen ist, sondern so stark mit Reminiscenzen aus dem A. T. — besetzt sich zeigt.“ III. K. §. 32 S. 250. Aber Herr Doctor, dort kam der heilige Geist nicht recht; hier wird er eingeflickt! Lukas überläßt die entzückte Jungfrau ihren eigenen Empfindungen, und wenn im Aufschwung ihrer Seele Bilder der Vergangenheit, Redensarten der heiligen Bücher sich herzudrängen, so ist das israelitisch fromm, in der Erhebung zu Gott mit Gottes Worte zu reden.

Betrachten wir hingegen den Freudenruf inniger Ergriffenheit der seligen Jungfrau von einer andern Seite, so muß uns gerade das wieder auffallen, was wir im Hymnus des Zacharias (§. 24) oben wahrgenommen haben. Dieser Herzensguß ist nicht späterhin so gemacht worden. Er bewegt sich noch ganz in den altjüdischen Vorstellungen vom messianischen Staate, ehe sich die Apostel zurecht gefunden haben über das Reich des Herrn im geistigen Sinne. Er ist älter als die Predigt der Apostel: Die fromme Jungfrau träumt sich noch irdisches Glück und Menschengröße:

Er hat bethätigt seines Armes Kraft,
Hochmüthige in ihres Herzens Wahn zerstreut,
Gebieter herab geworfen von ihren Herrschersitzen,
Und die Niedrigen erhöht,
Mangelnde mit Gütern überfüllt,
Und die Reichen leer entlassen.

Die Schatzung.

(IV. Kap. §. 32, 254 ff.)

§. 30. Zu Rom war Volkszählung und Schatzung, απογραφη und αποτιμεσις nicht getrennt, nomina in tabu-

las relata, aestimatio bonorum facta; weßwegen *ἀπογράφη* für die ganze Handlung gilt. Auch in den Provinzen wurde es auf ähnliche Weise gehalten; nur hatte für die aestimatio eine professio statt. Anders verhielt es sich in den Ländern der sociorum, welche den regulis, tetrarchis, dynastis untergeben waren. Sie bildeten gleichsam die Vorwachen des Reiches; aber immer dem siebenköpfigen allmächtigen Ungethüm ausgesetzt, bereit, wie es ihm beliebte, sie zu verschlingen, lebten sie unter harten Bedingungen, wurden mit Tributen, *φοροις τεταγημενοις*, belegt[1]), wogegen es ihnen frei stand, die Unterthanen zu besteuern nach ihres Herzens Lust; fürs Andere waren sie im Kriege zur Heerfolge verbunden. In diesen Ländern übten die Römer keine Schatzung aus, es wäre denn, daß eines in formam provinciae umgestaltet würde; sonst aber mochte es wohl seyn, daß man darin eine Volkszählung, *απογραγφη*, vornahm bei Gelegenheit, wenn die Herrschaft vom Vater auf den Sohn übergieng, um aus der Bevölkerung zu ermessen, mit welchen Streitkräften jeder zum Dienste der Römer im Felde zu erscheinen hätte. Ein Verzeichniß solcher kleinen Könige und Herrscher in Asien giebt uns, außer Appian dem Alexandriner, Plutarch im Leben des Antonius[2]), der, meist in Geldnöthen, diese Freunde des römischen Volkes auszubeuten trefflich verstanden, und das an sich nicht üble System zum Schlechteren vervollkommnet hat.

Während der langen Bürgerkriege kam der Census außer Uebung, bis Augustus ihn wieder ins Leben rief[3]). Man schlug ihm vor, da er allein den zerrütteten Staat zu ordnen verzweifelte, Untercensoren als Gehülfen, vermuthlich für Rom allein, zu ernennen[4]). Nicht lange nach dem alexan-

---

[1]) Appian alex. de bell. civil. L. V. c. 75. *Ιστη δε πη και βασιλεας, ους δοκιμασειε, επι φοροις αρα τεταγμενοις.*

[2]) Appian. l. c. Plutarch. in Anton. c. 61.

[3]) Sueton. in Aug. c. 37.

[4]) Dio Cass. L. LII. c. 21. 33.

drinischen Kriege, in seinem sechsten Consulate, nahm er zu Folge der ancyranischen Marmor den Census in Rom vor. Bald darauf, im siebenten Consulate, ordnete er den locker gewordenen Zustand Galliens, und erneuerte dort den Census [1]. Dann kam die Reihe an Italien und andere Länder [2].

So allmählig ging die von Augustus begonnene Herstellung der aus ihren Fugen gewichenen Verfassung vor. Hätten wir aber auch diese historischen Belehrungen nicht, so müßte uns von selbst in die Augen fallen, daß die neu eingeführte Schatzung nicht durch einen einzigen Befehl des Kaisers, wie man anzunehmen geneigt ist (Leb. J. IV. Kap. §. 32. S. 256), gleichsam durch einen Zauberschlag entstanden sey, wenn man den Umfang des Reiches vom atlantischen Ocean bis an den Euphrat, und von den Ausmündungen der Donau ins schwarze Meer bis Siena und die lybische Wüste, und dann an die Weitläufigkeit des Geschäftes, jeden einzeln zu vernehmen, in Anschlag bringt.

Durch die fortgesetzten Bemühungen in einer Reihe von Jahren verschaffte sich der thätige Herrscher einen Ueberblick über die Gesammtbevölkerung des römischen Reiches, die Waffenmacht, die Einnahmsquellen und Ausgaben des Staates und den Vermögensstand des erschöpften Aerariums, so daß er in einer Krankheit, von welcher zu genesen er die Hoffnung aufgab, einen Grundriß aller Staatskräfte des ungeheuren Reiches, rationarium imperii, in Bereitschaft hatte, welchen er den zu sich berufenen Magistraten und dem Senate überreichte [3]. Als ihn Antonius Musa gegen Erwarten wieder hergestellt hatte, hörte er nicht auf an dieser wichtigen Uebersicht nachbessernd zu arbeiten, und übergab mit seinem Testamente dieses eigenhändig von ihm geschriebene und vervollständigte Denkmal seiner Herrschereinsicht und Thätigkeit den Staatsgewalten als ein Vermächtniß [4].

---

[1] Dio, L. LIII. c. 22.
[2] Dio, L. LV. c. 13.
[3] Sueton. in Aug. c. 28. Dio, L. LIII. c. 30.
[4] Suet. Aug. am Ende. Dio, L. LVI. c. 33.

Etwas ausführlicher als Andere hat Tacitus den Inhalt dieser Staatsschrift angegeben, dessen Worte ich anführe: Cum proferri libellum (Tiberius) recitarique jussit. Opes sublicae continebantur; quantum civium sociorumque in armis quot classes, regna provinciae, tributa et vectigalia, et necessitates et largitiones, quae cuncta sua manu perscripserat Augustus etc. Annal. L. I. c. 11.

Nach den Worten des Geschichtschreibers hat der Imperator nicht nur quantum civium, sondern auch gewußt, quantum sociorum in armis; quot regna, provinciae, tributa etc. Da er diesen Gedanken lieb gewonnen, und der Ausführung die Muße vieler Herrscherjahre dargebracht hat, so ist es im Zusammenhang mit dieser Richtung seiner Thätigkeit, wenn wir annehmen, er habe keine Gelegenheit unbeachtet gelassen, sich über den Zustand der Bevölkerung der den unterwürfigen Fürsten zugestandenen Länder eine richtige und genaue Kenntniß zu verschaffen. Es kann uns daher nicht befremdend erscheinen, wenn er, wie sich ihm ein Anlaß dazu anbot, Volkszählungen in dem Gebiete der untergebenen Könige und Dynasten anordnete, unter welche bekanntlich Herodes gehörte. Die απογραφη, welcher Lukas II. 1. gedenkt, hat also an und für sich nichts Unglaubwürdiges.

Die größte Bedenklichkeit, die sich ihr entgegenstellt, ist das Stillschweigen des Josephus, als wenn er nichts hätte übersehen oder übergehen können. Jedoch sind auch ihm zufällig Aeußerungen entfallen, die auf eine Zählung hindeuten. Vorläufig liegt uns nun ob, den Anlaß zu ermitteln, welcher eine solche Maßnehmung herbeizuführen geeignet war.

Herodes hatte mehrmals ein Testament errichtet zu Gunsten dieses oder jenes seiner Söhne, und dann es wieder vernichtet. Endlich brachte ihn das Gefühl seines Alters und die Vorliebe für den heillosesten seiner Söhne, der sich in die väterliche Huld hineingeheuchelt und hineingelogen hatte, zum Entschluß etwas Entscheidendes zu thun: er ver-

faßte ein Testament, welches diesem Bösewicht, genannt Antipater, die Nachfolge im Königthum zuerkannte. Das Testament dem Kaiser zur Bestätigung zu überreichen, schickte er eben den saubern Antipater mit großen Geldmitteln und königliche Ausstattung nach Rom [1]). Es stand also die nahe Erledigung der Königswürde durch Hinfälligkeit des Vaters in Aussicht. Jetzt war die Gelegenheit gekommen, eine Volkszählung anzuordnen, das rationarium imperii zu vervollständigen, um näher zu bestimmen, mit welchen Streitkräften der König von Palästina, wenn Krieg im Orient ausbräche, dem Kaiser gewärtig seyn müsse.

Was bald darauf aus dem Antipater geworden, und wie dem Vater über die Verworfenheit des Elenden die Augen aufgingen, thut hier nichts zur Sache; genug Herodes erkrankte, änderte das Testament, ließ den Bösewicht hinrichten, und starb.

Näher ist mit dem Gegenstande, der uns beschäftigt, folgende Nachricht verbunden. Salome, die Schwester des Herodes, welche die scheußlichen Wirren des Hofes ganz durchschaute, an denen sie selbst fleißig mitgesponnen und mitgewoben hatte, faßte Hoffnung das Königthum ihren Kindern, den Söhnen Pherora, zuzuspielen. In dieser Absicht suchte sie eine Stütze an einer mächtigen und einflußreichen Parthei, die sie durch eine feine Bestechung gewann. Wir geben die Worte des Josephus: Diese, Pharisäer genannt, sind im Besitze der Macht, am meisten den Königen entgegenzuwirken; verschmitzt, und wenn sie gereizt werden, auch mit offener Stirne Widerstand zu leisten, und zu schädigen bereit. Diese Männer, über sechstausend an der Zahl, wo das gesammte jüdische Volk mit Eiden beschworen, es wolle dem Kaiser hold seyn und den Angelegenheiten des Königs, haben nicht geschworen. Als sie nun der König an Geld strafte, hat die Gemahlin des Pherora das Straf-

[1]) Joseph. Ant. XVII. c. 3 n. 2. Bell. jud. L. I. c. 29 n. 2.

geld gereicht [1]). Dafür, fährt er weiter, sagten sie ihr vor, das Geschlecht des Herodes müsse durch Gottes Unwillen der Herrschaft verlustig, und dieselbe auf das Geschlecht Pherora übertragen werden. Dieses blieb dem Könige nicht verborgen; er verurtheilte sohin die schuldigsten der Pharisäer zum Tode und alle, selbst seine Günstlinge, welche am Hofe gleiche Gesinnungen zu hegen verdächtig waren.

Wir werden hier zufällig von einer merkwürdigen Staatshandlung in Kenntniß gesetzt, von einer Verpflichtung des ganzen Volkes, dem Kaiser gehorsam zu seyn und den Anordnungen des Herodes, und zwar in den letzten Zeiten des alten Königes. Der Hergang war bedeutend genug, um eine eigene Erzählung zu verdienen; dennoch hat ihn Josephus nicht eigens erzählt, und er würde sich ganz aus der Geschichte verloren haben, wenn den Geschichtschreiber nicht die Ränke eines verschlagenen Weibes veranlaßt hätten, ihn obenhin zu berühren, um die Umtriebe dieser Frevlerin gegen einen Bruder, der Alles für sie gethan hatte, zur Schau zu stellen. Man möge daraus entnehmen, wie schwach das bloße Stillschweigen des Josephus sey, die Nachricht von der Volkszählung des Lukas der Unverläßlichkeit zu zeihen. Im Gegentheil scheint sie gerade mit der Beeidigung des Volkes für Augustus und Herodes verbunden gewesen zu seyn. Das Volk mußte nämlich in gewisse Sammelplätze zur Beeidigung einberufen werden, an welchen zu gleicher Zeit die Zählung vorgehen konnte. Sie erscheint sogar als geschehen, da die Zahl derjenigen, welche den Eid verweigert haben, ihrer mehr als sechstausend, ermittelt worden ist. So weit führen uns die Umstände, welche in der mangelhaften Erzählung eingewickelt liegen. Sehen wir weiter auf die Bemühungen des Augustus zurück, von allen Zubehörden des römischen Staates, seyen es socii, regna oder provinciae; betreffe es die Bevölkerung oder Abgaben, sich Evidenz zu verschaffen, so ist

[1]) Jos. Ant. L. XVII. c. 2. n. 4.

es glaubwürdiger, daß die Zählung vorgenommen worden sey, als nicht. So weit haben wir einen Anhaltpunkt gewonnen, in welchem das Stillschweigen des Josephus über eine *απογραφη* uns nicht benachtheilige; was er erzählt und sogar begünstigt, und das von Augustus geschichtlich Bekannte Bestätigung zusichert. Ueber das Uebrige hoffen wir uns gebührlich auszuweisen.

Man hält uns den Quirinus vor, welcher gemäß dem Berichte Josephs, als Archelaus entsetzt, verwiesen und Judäa als Zugabe der Provinz Syrien erklärt wurde, daselbst die Schatzung des Vermögens vornahm, und bei den Pharisäern weit bedeutendern Widerstand begegnete [1]). Daraus vermuthete man, Lukas möchte diese Schatzung mit der Volkszählung verwechselt, und irrthümlich in das Geburtsjahr des Erlösers hinaufgerückt haben. Hinwiderum möchte ich zu bedenken geben, daß diese Verwechslung mit jenem Vorfall um so weniger einen Anschein hat, da er dem Leben des Lukas weit näher, um zehn bis eilf Jahre näher liegt, und vielleicht mit seiner Jugend zusammenfällt.

Den scheinbarsten Einwand nimmt man aus der Abfolge der Prätoren in Syrien; dieser ist es aber gerade, wenn man die römische Verfassung sich gegenwärtig hält, welcher sich am leichtesten löset. Zur Zeit, als Jesus Christus geboren wurde, so lautet der Einwurf, bekleidete entweder Sentius Saturninus die Stadthalterschaft Syriens, oder sein Nachfolger Quinctilius Varus; zwischen ihnen gibt es keine Lücke für einen dritten: Quirinus kann nicht in Syrien gewaltet haben. Ich muß hierinfalls, wie ich vorhin gesagt habe, auf die römischen Staatseinrichtungen aufmerksam machen: die **magistratus ordinarii** hatten nichts mit dem Census zu schaffen; sie selbst mußten den Censoren Rede stehen. Pompejus, der schon drei Triumphe gefeiert hatte, und damals Consul war, als Gellius und Lentulus den Census vor-

---

[1]) Jos. Ant. L. XVIII. c. 1.

nahmen, stellte sich ein, um vor ihnen das Pferd durchzuführen; denn er war nur von ritterlichem Geschlechte. Wie er von oben auf das Forum herabkam, umgeben mit allen Abzeichen seiner Macht, führte er das Pferd an der Hand, und befahl den Lictoren, ihm Platz zu verschaffen, trat vor den Gerichtsstuhl, und gab Antwort auf die Fragen, welche der ältere der Censoren an ihn [1]) richtete. Wem wäre es nicht bekannt, wie oft die Censoren Männer von hohem Range ihrer Würdr entsetzt, und vom Senate ausgeschlossen haben? Sie handelten nämlich cum potestate extraordinaria, und wurden in dieser Eigenschaft nach den Provinzen gesendet. Mit solcher Vollmacht ausgerüstet, vollzog Quirinus, unabhängig vom Prätor Syriens, seinen Auftrag, möge er nun Sarturninus oder Varus geheißen haben.

Ich stelle nun an mich selbst die Frage, ob nicht etwa Quirinus zur Zeit der Geburt Jesu anderswo in Geschäften verwendet worden sey, so daß er in Palästina nicht Amt handeln konnte? Einige Jahre vor dieser Begebenheit treffen wir ihn bei Tiberius zu Rhodus auf Besuch [2]), wohin sich Tiberius zurückgezogen hatte, nachdem Augustus die beiden Söhne des Agrippa, den Lucius und Cajus, in seine Familie aufgenommen, und als Cäsaren erklärt hatte. Der Besuch geschah allem Anscheine nach, als Quirinus die homonadensischen Cilicier, die in Aufruhr waren, zu bändigen von Augustus geschickt wurde [3]). Denn von Westen herkommend in der Richtung nach Cilicien, lag ihm Rhodus gleichsam am Wege, um den vormaligen Collegen im Consulate, den nur auf einige Zeit zurückgesetzten Tiberius, achtungsvoll begrüßen zu können.

Ein paar Jahre nach des Herrn Geburt kömmt er wieder zum Vorschein mit einem Auftrage des Kaisers. Es wurde ihm nämlich die Oberaufsicht über Cajus Cäsar anvertraut,

[1]) Plutarch. in Pompeio. c. 22.
[2]) Tacit. Annal. L. III. c. 48.
[3]) Tacit. l. c. Strabo. L. XII. p. 596 ed. Casaub. Paris 1620.

der Syrien besuchen, und sich mit den armenischen Angelegenheiten beschäftigen sollte. Anfangs wurde er der Leitung des M. Lollius übergeben, der aber den verdienten Unwillen des jungen Cäsars auf sich zog, und darüber starb. Seine Stelle ersetzte Quirinus [1]).

In der Zwischenzeit, nach geendigtem Kriege mit den Ciliciern bis zu der übernommenen Anstellung bei Cajus Cäsar, begegnen wir den Quirinus nirgend in einem Geschäftsberufe, der ihn abhalten konnte, die Volkszählung in Palästina zu vollziehen. Er war nach dem Kriege gegen die Bergcilicier sogar in der Nähe und in Bereitschaft, dieses Geschäft zu führen, und nach dessen Vollzug beim jungen Cäsar einzutreten.

Noch stößt man sich an dem Ausdrucke, *πασαν την οικουμενην*. Bekanntlich bedeutet *ἡ οικουμένη* bei den classischen Autoren die Römer-Welt, was Viele verleitet hat, die von August befohlene Volkszählung, Luk. II. 1. in diesem Sinne zu nehmen; diese Bedeutung ist aber nicht die einzige; zuweilen bezeichnet das Wort nur das Land des Schriftstellers; besonders wenn es aus mehreren Theilen besteht, und heißt das Land, soweit es bewohnt ist, mit Abschlag unwirthlicher Gebirge, Seen und Wälder. Demosthenes nennt Griechenland *οἰκουμενη* im Gegensatze gegen das Ausland [2]). Ein anderes Mal ist es das attische Gebiet mit seinen Colonien und Bundesverwandten, und hier bedient er sich sogar der Redensart *πασα ἡ οικόυμενη* [3]). Eben so gebraucht es Josephus von Palästina, wie längst erwiesen wurde [4]). Das Königthum des Herodes begriff damals Hauran, Trachon, Peräa,

---

[1]) Tacit. I. c. Sulton. in Tiber. c. 12, 13. Vellej. L. II. c. 102.

[2]) Demosth. *περι πλονησου* p. 85. T. I. Reisk.

[3]) Demosth. *περι στεφ* p. 141, 142 *πασα ἡ οικουμενη μεστη γεγονε προδοτων*. Sie waren aus Olyath, Larissa, Thebe und Athen.

[4]) Krebsii observation in N. T. ex F. Josepho ad Luc. II. 1. Künoel. commentar in h. l.

Galiläa, Samarien, Judäa bis an die damalige ägyptische Grenze, einen Theil von Ituräa und Idumäa; so viele vereinte Länder werden collectiv πασα ἡ οικουμενη genannt. Sonderbar klingt es, wenn behauptet werden will, (Leb. J. S. 256) weil der Befehl zur Volkszählung vom Kaiser ausging, er müßte das ganze römische Reich betroffen haben, als wenn diese Gebieter nicht nach Bedürfniß besondere Anordnungen in die Provinzen und abhängigen Länder erlassen hätten.

„Indeß, sagt Hr. Strauß S. 263, mit diesen Anstößen sind Schwierigkeiten der Angabe des Lukas noch nicht erschöpft, sondern es liegen dergleichen auch noch in der Art, wie nach ihm die Schatzung vorgenommen seyn soll. Es heißt nämlich erstens, der Schatzung wegen sey Joseph nach Bethlehem gereis't, δια το ειναι αυτον εξ οικου και πατριας Δαβιδ, und so jeder εις την ιδιαν πολιν, d. h. nach dem eben erwähnten Ort, wo sein Geschlecht ursprünglich herstammte.“ — Da er nun zu Nazaret lebte, hätte er z. B. in den Zeiten des Archelaus nicht von dorther, aus fremdem Gebiete nach Judäa einberufen werden können u. s. w. Allerdings nicht; allein es ist die Rede von den Zeiten des Herodes des Großen; wie es in spätern Zuständen gehalten wurde, gehört nicht hieher. Um die Verhältnisse des Joseph ins Klare zu bringen, wollen wir aus den bei Matthäus und Lukas zerstreuten Zügen ein Bild zusammensetzen, wodurch sich manche Wirren, die man lieber unterhält als lös't, heben. Er war also aus Bethlehem, hatte aber daselbst weder ein Haus noch einen Grundbesitz, nicht einmal so vermögliche Verwandte, die ihm hätten ein Obdach während der Tage der Volkszählung anbieten können. Da geboren besaß er nichts als das Recht eines Ortsangehörigen und die Rechte eines freien Mannes, die er soweit behauptete, daß er sich von Niemanden etwa durch Knechtsdienste abhängig machte. Ohne Besitz und Ackerland übrigte ihm zum Lebensunterhalte nur die Erlernung eines Handwerkes. Mit dieser Beschäftigung

suchte er, zu nahe an der Hauptstadt, dem gewöhnlichen Sitze der Künstler und Handwerker, im weiten Lande Brod, wo er es fand, und hielt sich deßhalb in Nazaret auf, wo er wegen der Vermählung mit Maria unverhofft eine geschichtliche Person wurde durch Jesu, den sie ihm als Braut, nach der öffentlichen Meinung als Ehefrau, geboren hat. Wo mußte er also in die Bevölkerungsverzeichnisse eingetragen werden? etwa zu Nazaret, wo er sich zufällig der Arbeit wegen aufhielt, oder da, wo er das Ortsrecht hatte? Die römischen Gesetze sagen bekanntermaßen, jeder in civitate sua, welche Bestimmung auch Lukas ausdrückt.

Zu Rom wurden die Frauen dem Censor nicht vorgestellt, er fragte nur: habesne uxorem ex animi tui sententia? Nach Lukas hingegen hat Joseph auch Maria nach Bethlehem gebracht, um verzeichnet zu werden. Es bewiesen nämlich die Römer diese achtungsvolle Rücksicht, so viel wir wissen, dem weiblichen Geschlechte in den Provinzen nicht; Weiber, Knaben, Mädchen wurden vorgefordert [1]). In Syrien scheint es auf eben diese Weise sich verhalten zu haben. Es mußte das Alter der Familienglieder angegeben werden, indem das Alter Einige von Auflagen loszählte: Knaben von vierzehn Jahren, Mädchen von zwölf Jahren, alle bis ins fünfundsechzigste Jahr werden dem Kopfgelde unterworfen [2]). Dazu, sollte man glauben, sey ein persönliches Erscheinen erforderlich gewesen, damit der Censor aus eigener Ansicht über die Steuerpflichtigkeit ausspreche. Allein alle diese Angaben beziehen sich auf das Vermögensbekenntniß und Steuerpflicht, und finden keine Anwendung, wo es lediglich um eine Volkszählung zu thun ist.

Welches Verfahren die Römer bei Volkszählungen in den Ländern unterwürfiger Könige eingehalten haben, darüber ist mir nie eine Andeutung bei den Alten aufgestoßen; ich ge-

---

[1]) Lactant. de mort. persecutor. c. 23.

[2]) Ulpianus Lib. L, Tit. 15. Digest. Grot. ad Luc. II. 1.

stehe deßfalls meine Unwissenheit, und kann keinen Aufschluß geben über die Frage, warum Joseph seine Gemahlin zur Volkszählung nach Bethlehem gebracht habe? So lange nicht Jemand mit Aussagen der Alten in der Hand mich belehrt, daß Lukas hierin ein Versehen gegen das Bräuchliche bei Volkszählungen begangen habe, besteht das Ansehen des Lukas in diesem Punkte als unangegriffen und unangreiflich; denn um Bedenken und Bedenklichkeiten ohne urkundliche Beweise gebe ich in einer historischen Frage nichts.

Da nun die ausführliche Erörterung über Census und Volkszählung soweit gebracht ist, daß sie nur an diesem letzten Umstande einem Anstoß begegnete, so daß dafür und dagegen nichts Entscheidendes eingesetzt werden konnte, so ersuche ich den Herrn Verfasser des neuesten Lebens Jesu, seinen Ausspruch zu mäßigen, welchen er mit folgenden Worten zur Wissenschaft aller Menschenkinder gebracht hat: Nun wissen wir aber, wie es mit dieser Schatzung steht: sie fällt ohne Rettung vor der Kritik dahin, und mit ihr das lediglich auf sie gebaute Datum, daß Jesus in einem Hirtenstalle geboren worden. S. 273.

Nähere Umstände der Geburt Jesu sammt der Beschneidung.

(IV. Kap. §. 33. S. 268.)

§. 31. Zuerst wird aus den Apokryphen gespielt; dann wendet sich die Rede an die Supranaturalisten. „Nehmen wir nun, — das sind die Worte, — die von Lukas erzählten Umstände der Geburt Jesu in supernaturalem Sinne, so ergeben sich mehrere Schwierigkeiten. Zuerst läßt sich billig fragen, welchem Zwecke diese Erscheinung dienen sollte? Die nächste Antwort ist: die Geburt Jesu bekannt zu machen. Aber sie wird ja durch dieselbe so wenig bekannt, daß in das so nahe gelegene Jerusalem erst später die Magier die erste Kunde von dem neugebornen Judenkönig bringen, und über-

haupt in der weitern Geschichte keine Spur eines solchen Vorfalles bei der Geburt Jesu sich findet" u. s. w. So zwecklos ist bei weitem dieses Begebniß nicht; es bedingte zum Theil den Glauben an Jesum in Palästina. Wäre die Geburt des Messias so ganz unbemerkt vorüber gegangen, wie es die mehr als einfache, die ärmliche Oertlichkeit, in der sie geschah, und der Mangel des Nothwendigen, der sie begleitete, mit sich brachte, so wäre sie dem menschlichen Angedenken entschwunden. Das sollte nicht seyn. Sie wurde den Hirten als eine Feier der himmlischen Naturen unter Lobliedern auf den Allerhöchsten bekannt, und der Anführer des Geisterchores gab ihnen den Ort und alle Anzeichen an, den so eben gebornen Beglücker ansichtig zu werden in Umständen, unter denen die verlassensten der Menschensöhne ins irdische Daseyn eingehen, in einer Hirtenhöle, in der Krippe, in Windeln. In solchen Hölen nämlich suchen die Heerden bei plötzlich einfallendem Unwetter Schutz; sie werden auch als Ställe gebraucht, wie es jetzt noch geschieht in Hauran und Ledscha. Ob die Hirten wohl fähig gewesen, die Worte des Engels zu verstehen? Der Glaube an einen kommenden Messias, wie bestände denn sonst das Straußische Ideal desselben? lebte im Volke, und gieng von Mund zu Munde.

Aber der Zweck wurde verfehlt; die Geburt des Messias wurde dadurch nicht bekannt. Dennoch war sie so bezeichnet, um dem Angedenken der Menschen nicht zu entfallen. War die den Hirten geschehene Verkündigung, und die Erzählung derselben, die sie ausgebreitet haben, für den Augenblick ohne Folgen, weil das hoffnungsvolle Kind sich bald darauf den Augen- und Ohrenzeugen, durchaus den Bewohnern der Umgegend entzog, so war doch die Erinnerung daran nicht für immer verloren. Man mußte wieder darauf zurückkommen, wenn die messianische Würde Jesu von den Juden besprochen, und ihre Anerkennung erwogen wurde. Wir wissen, wie jene, die ihn nur als einen Inwohner Nazarets kennen gelernt haben, ihm schon wegen des Ortes nichts zutrauten:

kann es auch etwas Gutes zu Nazaret geben? Joh. I. 47. Die ihn nur von seinem Aufenthalte in Galiläa zur Zeit des Lehramtes kannten, entschieden geradezu gegen ihn: kömmt wohl Christus aus Galiläa? sagt nicht die Schrift: daß er aus Davids Geschlecht und von Bethlehem, wo David gewohnt hat, herkomme? Joh. VII. 41, 42, 43. Ebenso entschieden die Priester: Nie ist aus Galiläa ein Prophet aufgestanden. Joh. VII. 52. Es handelte sich also darum, seinen wahren Ursprungsort zu ermitteln, wenn das geschehen sollte, was geschehen ist, daß Jesu in Israel Glauben fand. Die Frage, ob es wohl auch Engel gebe? halte ich für einen Lückenbüßer in Ermangelung eines bessern.

Dann trug auch der Besuch der Magier zum selben Zwecke bei, damit die Gewährleistung der Geburt Jesu zu Bethlehem nicht auf einer einzigen Thatsache beruhe; aber eine schaurige und unvergeßliche Erinnerung, die sich daran knüpfte, der Mord der Kinder, setzte vollends Alles außer Zweifel.

Wir kommen noch einmal auf die Hirten zurück, welchen die Verkündigung, der Messias sey geboren, und das Glück zu Theil geworden ist, ihn zu finden und zu sehen, was sie sogleich erzählten, und die Menschen mit Erstaunen vernahmen. Dennoch wußte man in Jerusalem nichts davon, als die Magier ankamen, und Nachfrage hielten nach dem neugebornen Könige der Juden. Wer sagt es, daß man nichts davon gewußt habe? Man schließt es vermuthlich aus den Worten: Herodes war betroffen und ganz Jerusalem mit ihm. Matth. II. 3. Folgt wohl daraus, also wußte man zu Jerusalem vom ersten Vorfalle noch nichts? Das Volk war betroffen, wohl auf eine andere Weise als Herodes, und konnte es um so eher seyn, weil ihm schon aus der Umgegend von Bethlehem eine Kunde zugebracht war, die damit im Einklange stand. Das Eine kann neben dem Andern bestehen, und das Zweite schließt das Erste nicht aus. Umsonst bemühet man sich, die Erzählung des Lukas von den Hirten und jene des Matthäus von den Magiern als unver-

träglich, als einander widersprechend, und beide Begebnisse als zwecklos darzustellen, und den Zusammenhang und die historische Begründung des Thatbestandes als unmöglich zu verdächtigen, um sich dadurch den Schein des Befugnisses zu geben, uns den Mythus als das letzte Rettungsmittel nnd die sacra ancora aufzunöthigen.

Der Ueberrest des Paragraphs berühret mich nicht mehr. Er bestreitet die Freunde der natürlichen Erklärung. S. 270 — 277. Was am Ende über die Beschneidung gesagt wird, S. 277 — 279, stehet nur da, um über Alles etwas zu sagen nach eigeuer Art.

Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansichten.

(IV. Kap. §. 34. S. 279 — 294.)

§. 32. Der Herr Verfasser bereitet den Uebergang zu diesem Abschnitte des Matthäus durch den Rückblick auf seinen Sieg über die Erzählung des Lukas von der den Hirten geschehenen Verkündigung vor, an der er mehrere Merkmale als ungeschichtlich erkannt hat. „Was nun den Stern betrifft, fährt er fort, könnten wir hiebei zunächst uns darüber wundern, wie heidnische Magier aus dem Orient etwas von einem jüdischen König wissen konnten, dem sie eine religiöse Verehrung darzubringen hätten.“ Hierauf gibt er einen warnenden Wink, vor den Gefahren der Verführung, welche die Geschichte vom Sterne in sich birgt. „Eine solche astrologische Prognose mußte die Juden und Christen, welche von der Sache erfuhren, in dem Vertrauen zu jener trügerischen Wissenschaft bestärken, und dadurch unberechenbaren Irrthum und Schaden stiften.“ Sehr fromm! wie Reinecke den Gänsen predigt; aber mit dergleichen Argumenten beweis't man nicht, daß eine Geschichte keine Geschichte sey. Dann werden die

Schriftweisen mitgenommen, welche dem Herodes den Geburtsort des Messias aus Micha V. 1. bestimmen; das sey ein hebräischer dieser Stelle ausgepreßter [illegible]; wird wohl [illegible] heißen sollen; der nichts beweist. Möchte es sich so verhalten, was gleichwohl der Fall nicht ist, so war diese Deutung damals die allgemeine. Man sehe den Johannes: VII. 41, 42. Kömmt wohl der Christ aus Galiläa? sagt nicht die Schrift, daß er aus Davids Geschlechte und von Bethlehem, wo David gewohnt hat, herkomme? Weiter wird Herodes zurecht gewiesen, daß er eine falsche Maßnehmung ergriffen, sich des Kindes zu bemächtigen. Die schlauen Theologen geben dem schlauen Herodes noch schlauere Anschläge, wie er sicherer zum Ziele gekommen wäre. S. 283—286. Gesetzt, die theologische Schlauheit sey schlauer als die des Herodes: konnte er nie in seinen Maßnehmungen fehlen? Kann man mit Klügeleien solchen Gehaltes die Geschichte umstoßen, oder auch nur angreifen wollen! Noch auffallender ist es, wenn Hr. Strauß den Matthäus zu entwerthen wähnt, weil er dreimal biblische Stellen anführt, welche dem Inhalte nach ganz unpassend seyn sollen. Die erste bei der Flucht nach Aegypten; II. 15. Dadurch wurde erfüllt die Rede des Propheten: Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen. Hos. XI. 1. Die andere beim Kindermorde II. 17. Eine Stimme wurde in Rama gehört .... Rachel beweint ihre Kinder, und läßt sich nicht trösten 2c. Jerem. XXXI. 15. Die letzte Stelle setzt vollends nach Hrn. Strauß dem Abschnitt die Krone auf. S. 293. Als die Eltern mit dem Kinde nach Nazaret zurückkehrten, wurde es erfüllt; er soll ein Nazoräer genannt werden. II. 23. Angenommen, Matthäus sey der unglücklichste der Exegeten gewesen. Was hat die Exegese mit der Geschichte zu thun? Er schrieb auf, was er wußte; so entstand mit guten Treuen sein Werk. Es ist Geschichte; Geschichte ist Erfahrung. Davon sondert sich die Anführung prophetischer Stellen von selbst aus; wären sie in jeder Hinsicht mißverstanden, so bleibt das Thatsächliche,

das empirisch Gegebene, unberührt. Daraus die Geschichte selbst anfechten zu wollen, heißt das Ungleichartige vermengen, und die Grenzen der Fächer aufheben.

Nun das Hauptbedenken, welches man dem Kindermord entgegensetzt. Josephus scheint nichts von ihm zu wissen! sein Stillschweigen kann für ein Läugnen gelten. Ich erkenne das: es ist ein historisches, wenn gleichwohl negatives Argument; gewichtiger als selbstgeschaffene Zweifeleien und Rathschläge der Theologen, wie man listiger seyn könnte als Herodes. Indeß, wo ich anders den Herodes kenne, müßte ich mich wundern, wenn er, empfindlich über den Punkt des Herrschens, von den Magiern getäuscht und immer grimmiger gegen die Neige seiner Tage, für dies Mal keine Grausamkeit begangen, und nicht rasch darinfahrend, es koste was es wolle, sein Ziel verfolgt hätte. Daß Josephus den Vorfall zu Bethlehem aus den Augen verlor, läßt sich aus der Uebersicht der letzten Tage des Herodes erklären: Gräuel und Mordgeschichten folgten sich Schlag auf Schlag, so daß die ganze Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers auf die Blutscenen am Hofe geheftet wurde. Zahlreiche Verräthe unter den Höflingen, Bekenntnisse durch die Folter erpreßt und Hinrichtungen, und in ihrem Gefolge der Mord zweier Söhne, die vielleicht besser waren als sein ganzes Geschlecht; Todesstrafen der Pharisäer, die nicht geschworen; dann der Feuertod der Jünglinge und ihrer Anführer, die den goldenen Adler im Tempel abgerissen hatten; gleich darauf die Abschlachtung des ernannten Thronfolgers; die Einberufung aller Vornehmen des Landes, und der Befehl, wie er die Augen geschlossen hätte, sie sämmtlich niederzumetzeln, damit es bei seinem Tode nicht an Trauernden mangle: diese Kette von Mördereien am Hoflager ließ den Geschichtschreiber nicht zu Besinnung kommen, einiger abgeschlachteter Kinder in einem Landstädtchen zu gedenken.

Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord.

(IV. Kap. §. 34. S. 279 — 302.)

§. 32. Die lang gerathene Abhandlung über den angezeigten Geschichtstheil enthält, wie gewöhnlich, alle Einwürfe, die bisher dagegen zu Tag gekommen sind; die durch sie veranlaßten Erklärungen und ihre Widerlegung. Die dringendsten dieser Einwürfe habe ich in einer andern Schrift beantwortet, und habe die Schwachheit zu glauben, sie lösen sich in der Erklärung von selbst, die ich vom Hergange gegeben habe.

Magier waren die Gelehrten und Priester der Meder und Perser, welche nach der Eroberung Babylons durch Cyrus auch in diesem Staate und seiner Hauptstadt sich ansiedelten, und fortwährend unter den persischen Herrschern als der ursprünglich gelehrte Stand ihres Volkes Gunst und Achtung genossen. Ob sie vor Cyrus schon einige Kenntnisse wenigst populärer Astronomie besessen haben, wird sich schwer ermitteln lassen. In Babylon trafen sie die Astronomie, oder wie sie in alter Zeit hieß, Astrologie schon auf einer bedeutenden Stufe der Ausbildung an. Die Babylonier hatten von den Zeiten Nabonassars eine Reihe von Beobachtungen aufzuweisen, traten mit den Aegyptiern in Verbindung und theilten ihnen ihre Beobachtungen zum Austausche mit [1]).

Matthäus nennt die Fremden, die das Kind Jesu besucht haben, Magier, und ihre astrologischen Studien sind mit der Benennung im Einklange. Das ist das historisch Gegebene, woran wir uns halten müssen, wenn wir nicht ins Blaue räsonniren wollen. Die Alten haben uns mit dem Systeme dieser Schule bekannt gemacht, welches sohin maßgeblich ist, den Besuch der Magier beim Kinde Jesu verstehen zu lernen.

---

[1]) Ptolemaeus, magnae syntax. L. III. p. 77. edit. Walderi.

An die Forschungen der babylonischen Sternkundigen hieng sich mit der Zeit eine weitere Frage an, ob nicht, da sich die astronomischen Erscheinungen mit Gewißheit auf lange Zeit vorsagen lassen, und mit den Aequinoctien und Solstitien immer eigene Zustände auf der Erde eintreffen, die Gestirne auch auf das menschliche Leben einen Einfluß und selbst auf die Begegnisse und Schicksale der Menschen ausüben? Die Frage führte zu Combinationen, die eine wissenschaftliche Gestalt annahmen, so daß sich nunmehr eine Theilung der Fächer ergab; die eigentliche Sternkunde den Namen Astronomie annahm, die Weissagung aus den Gestirnen in der Folge mit dem Namen Astrologie bezeichnet wurde, welche Wissenschaft oder nicht Wissenschaft vornehmlich den Magiern angeeignet worden ist.

Diesen letzten Theil der Erkenntniß des gestirnten Himmels entwickelt Cicero in synoptischer Darstellung [1]), und ausführlicher **Manilius in** seinem Astronomicon [2]) Nach ihrer Anleitung **entwerfe ich das** Lehrgebäude der orientalischen Weisen. **Hier ist** der **historische** Boden, auf den wir uns aufstellen, **alles Uebrige abweisend** als willkührlich ausgedacht und ohne **innere Haltung**. Nachdem wir von diesem Standpunkte Besitz **ergriffen**, ergiebt sich die Lösung der Aufgabe ganz n a t ü r l i c h. Obschon entschiedener Supranaturalist und Gegner aller Travestirungen der Evangelien, verschmähe ich es, Wunder anzunehmen, wo die natürliche Deutung, ohne Zwang und exegetische Gewaltthätigkeit, sich mir selbst in die Hände legt.

Die Astrologen theilten die zwei Hemisphären, von einander geschieden durch die zwölf Sternbilder des Thierkreises, das nördliche und das südliche, wieder in vierundzwanzig Sternbilder ein. Diesen Bildern der beiden Halbkugeln entsprechen verhältnißmäßig eben so viele Theile der Erdoberfläche, deren

---

[1]) Cic. L. II. de divinat. c. 42.

[2]) Manilii, Astronomicon an mehreren Stellen und besonders L. IV. v. 697 ff.

jeder gewisse Länder in sich begreift. Die vierundzwanzig Sternbilder sind bedeutend für die ihnen unterstehenden Länder und Völker. Die Hauptagenten sind aber die beweglichen Sterne, welche das Band des Thierkreises durchlaufen, deren jeder seine eigene Kraft und Bedeutung hat, so wie jedes der zwölf Zeichen des Thierkreises wieder etwas Eigenthümliches bedeutet und wirkt. In welches Zeichen nun ein Wandelstern eintritt, oder wohl gar mehrere zusammenlaufen, ergeben sich entscheidende Momente des Geschickes für den der gerade geboren wird: sie spenden Kronen, verhängen aber auch Unglück und Dürftigkeit. Dabei kommen weiter in Betrachtung der kosmische Auf- und Niedergang und das Verhältniß der übrigen Gestirne, ob sie in Opposition oder trigonisch, eine eigene Untertheilung des Himmelsgewölbes, in Verbindung stehen. So weit der Umriß des Lehrsystemes.

Ehe wir weiter gehen, lassen wir Hrn. Strauß zum Worte kommen. Er sagt S. 281: „**Könnten wir hiebei zunächst uns darüber verwundern, wie heidnische Magier aus dem Orient von einem jüdischen Könige wissen, dem sie eine religiöse Verehrung darzubringen hätten.**“ Der Herr Doctor setzt die Frage an, wie sie ihm am verkehrtesten vorkam. Es ist nirgend gesagt, daß die Heiden gerade von einem jüdischen Könige zum vorhinein etwas gewußt, und ihm eine religiöse Verehrung hätten darbringen wollen: *προσκυνησαι* heißt in ihrem Munde, nach Perser oder Parthersitte, sich vor dem Könige niederwerfen: so nämlich bezeugt man die schuldige Ehrerbietung der Majestät; dann haben sie ihm Gaben dargebracht nach ihres Landes Gebrauch, wo Niemand dem Könige ohne ein Geschenk sich nahen darf.

Die Worte aber, wir sind gekommen, kann man auf ihren Eintritt in Jerusalem beziehen oder auf die ganze Reise. Ich ziehe unbedenklich das letztere vor; es hat durchaus nichts was nicht sachgemäß wäre. Es trat eine der glänzendsten astralischen Begebenheiten ein, wie sie sich nicht oft wiederholen, irgend eine große Geburt, nach ihrer An-

sicht das Hervorgehen eines außerordentlichen Herrschers verkündend. Sie hatten der allmähligen Bildung der merkwürdigen Constellation im Orient zugesehen, bis sie ihrer Vollendung nahte; denn der Zusammenlauf der Wandelsterne in ein Zodiakalzeichen läßt sich nach Maßgabe der Kenntnisse des Beobachters eine beträchtliche Zeit voraus ansagen. Eine günstigere Gelegenheit erschien ihnen nicht bald wieder, sich von der Richtigkeit ihrer Theorie durch thatsächliche Bestätigung zu vergewissern. Das war eine Reise werth, und der Zweck derselben ist hinlänglich begründet. Die zwei Jahre, Matth. II. 16, beziehen sich nämlich auf den Anfang ihrer astronomischen Wahrnehmung, nicht, wie die Erfinder von Einwürfen wollen, auf das Zeitmaß der Reise. Allein, möchte man sagen, was entdeckten sie denn Besonderes und Belohnendes für ihre Pilgerfahrt, die wenigst einige Wochen einnahm; denn jedenfalls waren sie über dem Euphrat, wenn nicht über dem Tigerstrom zu Hause? — Ein armes Kind in einem verborgenen Winkel! — Allerdings lag darin nichts zur Bewährung ihrer Theorie, wenn ihnen Herodes nicht selbst durch die Einvernahme der Priester und Gelehrten zum nähern Aufschluß verholfen hätte, ein erwarteter großer Volksbeglücker müsse zu Bethlehem das irdische Daseyn begrüßen.

Sie hatten die Constellation nicht aus den Augen gelassen, und sie zum Leitstern ihrer Reise gewählt, wie die alten Seefahrer sich den kleinen Bären zum Führer nahmen; *προαγειν τινα,* eines Anführer seyn, ist keine unbekannte Redensart. Was wies sie aber gerade ins Judenland? Wir erinnern uns, daß den Abtheilungen des Himmels in vierundzwanzig große Sternbilder ähnliche Abtheilungen der Erdoberfläche untergeordnet waren, aus welchen man nach dem Stande des Himmels die Nationalität der Söhne des Glückes und Unglückes ermitteln konnte. Die nähere Oertlichkeit konnte ihnen kein Gestirn angeben, wie sie denn auch in der Hauptstadt, wo man am ehesten davon wissen sollte, fragten: wo ist der geborne König der Juden? Nach Bethlehem verwiesen,

wo ihnen die glänzende Constellation wieder zu Gesicht kam, gieng, wie begreiflich das Fragen von vorne an; denn das Gestirn stellte sich nicht etwa über das Haus, sondern es zeigte sich über der Gegend, εστη επανω ὁυ ην το παιδιον, wo das Kind weilte. Damit war nun nichts gewonnen; die Bethlehemiten wußten wohl nichts von dem unbekannten Kinde. Besinnen wir uns aber, daß seine Geburt durch die Loblieder der Geisterwelt vor Kurzem den Hirten kund gethan wurde, so konnte ihnen überall die gewünschte Auskunft entgegen gebracht werden, und damit die Gewißheit, den großen Gebornen entdeckt zu haben. So ergänzet die Erzählung des Lukas jene des Matthäus, und beide vereinigen sich zu einem Ganzen.

Einfach läuft also der ganze Hergang gleichsam an einem Faden fort, durch dessen Hülfe wir aus einem scheinbaren Labyrinth ins Klare heraustreten. Wir hatten nur nöthig, nicht von dem historischen Boden abzuspringen, und die Magier und ihr astrologisches Lehrgebäude nicht zu vergessen. Wie! wäre die betrügerische Kunst der Astrologen am Ende wahr? Das ist damit nicht behauptet; aber es traf sich nun einmal so. Wie es bei allen Conjekturalversuchen geschicht, wie z. B. mit den Wetterpropheten, die uns die Beschaffenheit der Witterung aufs kommende Jahr vorausbestimmen, wenn es hundertmal fehlschlägt, schlägt es denn doch wieder einmal ein, so verhält es sich auch mit diesem Falle. Aber das hat die Magier in ihrer Thorheit bestätigt; hingegen hätte sie das Mißlingen doch nicht bekehrt; durch tausend Fälle von der Eitelkeit ihrer Kunst überwiesen, herrscht doch noch der Glaube daran im Orient. Die Christen hat hinwiderum diese Erzählung nicht zur Wahrsagerei aus den Sternen verführt, weil sie dieselbe aus einem höhern Standpunkt betrachteten, was ich auch thun möchte. Bardesanes der Syrer hat in seinem Buche de fato diese orientalische Weisheit mit vielem wissenschaftlichem Aufwande bestritten.

Der Kindermord war, den Character des Herodes in An-

schlag gebracht, nur eine natürliche Folge dieses Begebnisses, wofür der liebe Gott ebensowenig verantwortlich ist, als für die Unzahl von Grausamkeiten des blutbefleckten Herrschers.

Chronologisches Verhältniß des Besuches der Magier, sammt der Flucht nach Aegypten bei Matthäus zu der Darstellung im Tempel bei Lukas.

(Kap. IV. §. 37. S. 314—321.)

§. 34. Man empfängt uns gleich beim Antritte der Untersuchung über diesen Theil der Erzählung mit einem Dilemma folgenden Inhaltes: nach Matthäus floh Joseph mit Mutter und Kind, sobald die Magier ihres Weges gegangen waren, zufolge himmlischer Warnung nach Aegypten; II. 13. Lukas dagegen erzählt: nachdem die Tage der Reinigung erfüllt waren nach dem Gesetze, brachten sie Jesum hinauf nach Jerusalem, um ihn dem Herrn vorzustellen, — und nachdem sie das Alles erfüllt hatten, kehrten sie nach Galiläa und nach Nazaret, ihrer Stadt, zurück. II. 22 und 39. Setzen wir den Besuch der Magier nach der Vorstellung im Tempel an, so trafen sie das Kind nicht mehr in Bethlehem, denn die Eltern waren mit ihm nach Nazaret Galiläens abgegangen. Nehmen wir aber an, wie Matthäus den Hergang erzählt, — gleich nach dem Besuche der Magier haben sich die Eltern mit dem Kinde auf die Flucht nach Aegypten begeben und sich dort aufgehalten, bis sie vom Tode des Herodes Kunde erhielten, und haben dann den Rückweg nach Palästina angetreten, so kann das Alles nicht in vierzig Tagen geschehen seyn. Doch bewilligt der Bericht des Lukas nur vierzig Tage dafür, so viele nämlich als das Gesetz, Levit. XII. 1—8, einem Weibe, welches einen Knaben geboren hat, zu seiner Läuterung bedingt, ehe es in den Tempel eintreten darf, um das Kind darzubringen oder zu lösen.

Es ist wahr, Lukas fängt die Erzählung der Darstellung

im Tempel mit den Worten an: Als die Tage ihrer Läuterung erfüllt waren nach dem Gesetze Mose, brachten sie das Kind nach Jerusalem u. s. w.; das Gesetz aber bedingt vierzig Tage. Jedoch war es nur soweit bindend, daß vor dem Umlaufe der vierzig Tage weder Gebärerin noch Kind es wage, in den Tempel einzugehen; gesetzt die Mutter war unwohl oder das Kind; gesetzt die Eltern waren durch nöthigende Ursachen veranlaßt schnell das Land zu verlassen, und konnten vor dem Verflusse der vierzig Tage nicht wieder eintreffen, dann versteht sich von selbst, daß eine Ausnahme statt habe. Das Gesetz wollte jedenfalls erfüllt seyn, also auch später, wenn es nicht auf den angesetzten Tag geschehen konnte. Es durfte daher die Handlung der Darstellung unbedenklich nach der Wiederkunft aus Aegypten vollzogen werden.

Die wandernde Familie, damit wir sie nicht aus dem Auge verlieren, trat nach dem Tode des Herodes den Rückweg nach dem Lande Israel an, fürchtete sich aber, weil ihr die Nachricht entgegen kam, Archelaus herrsche in Judäa, dahin zu gehen. II. 22. Der bisher in den Hofverwickelungen nicht berüchtigte Archelaus hatte unversehens, ehe er noch von Rom in der Herrschaft über Judäa, die ihm sein Vater im Testamente zugeschieden, bestätigt war, durch eine Grausen erregende That seine Gemüthsart verrathen, indem er zur Zeit der ungesäuerten Brode dreitausend Menschen im Tempel niederhauen ließ. Das ganze Volk gerieth darüber in Bestürzung [1]), und Joseph fürchtete sich dahin zu gehen.

Er fürchtete sich dahin zu gehen; εφοβηθη εκει απελθειν; doch konnte er Judäa nicht ausweichen. Schlug er den kürzesten Weg aus Aegypten ein über Rhinokolurah, Raphia, Gaza, Askalon u. s. w., so war er bereits in Judäa, und mußte es durchschneiden, um nach Nazaret zu gelangen; versuchte er den andern längern Weg durch eine unwirthbare

[1]) Joseph. Antiq. L. XVII. c. 9 n. 3.

Wüste, um von Süden her über Hebron, Thekoe, Bethlehem nach Nazaret zu gehen, so befand er sich ohnehin im Herzen von Judäa. Der Satz: εφοβηϑη εκει απελϑειν, kann also nicht sagen, er gieng vor Schrecken gar nicht hin, sondern, er gieng mit erschrockenem Herzen dahin. Die Geschichte beschenkt uns hierüber mit einem weitern Aufschlusse. Bald, während des Hinzuges der heiligen Familie, änderte sich auch das: wenige Tage nach jener Mordgeschichte eilte Archelaus sich einzuschiffen, um widrigen Berichten zuvorzukommen, und zu Rom seine Bestätigung zu erwirken [1]). Der Imperator traute ihm aber nur halb; bewilligte ihm zwar Judäa unter dem Titel eines Ethnarchen mit dem Zusatze, daß er den Namen und die Würde eines Königes noch verdienen müsse. Während seiner Reise nach Rom war Judäa sicher, und wenigst auf eine Zeit von den Schrecken seines Despoten frei. Es hatten sich demnach die Umstände so zurecht gelegt, daß die Vorstellung im Tempel unbesorgt vorgehen konnte; wenn auch ein längerer Aufenthalt in Judäa nicht anzurathen war. Die kurz hingeworfene und mehr angedeutete, als nach ihrer Umständlichkeit ausgeführte Erzählung des Matthäus, hat diesmal die Profangeschichte ergänzt.

(Die Fortsetzung im nächsten Heft.)

2.

Ueber den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart.

Es ist eine unleugbare Thatsache, daß kein Ereigniß die Weltgeschichte so mächtig und durchgreifend bestimmt, und auch die socialen Gestaltungen so nachhaltig beherrscht hat, als

[1]) Joseph. Antiq. L. XVII. l. c.

das Christenthum. So sehr dieses im Allgemeinen anerkannt ist, so ist gleichwohl die Wirksamkeit der Kirche auf die Gesellschaftsverhältnisse nach ihren Organen und Wegen noch lange nicht gebührend gewürdigt, und die Gegenwart, im Besitz so mancher der Erfolge dieser Einwirkung, ist undankbar genug, des Gebers dieser auch für den Staat so segenreichen Wohlthaten nicht mehr zu gedenken. Nur einzelne Geister, selten und aufragend, wie die Firnen, und still hinausblickend in das Plattland einer bodenlosen Abstraction, haben in neuester Zeit der Wahrheit ihren Mund geöffnet, und, erhaben über die Leichtfertigkeit der Gegenwart, die Schuld des Undanks gesühnt. Es hat sich in Frankreich und Teutschland sogar eine theologische Schule der Politik gebildet, die in letzterem Lande nach kirchlicher Scheidung in eine katholische und protestantische auseinander getreten ist. Selbst die Staatskunst, so lange dem Göttlichen entfremdet, und im Dunkel des Materialismus und der Willkühr verlaufen, hat gegenüber den ungeheuern Umstürzen ihrer Schöpfungen, und im Gefühl ihrer Schwäche, so Gewaltiges zu beherrschen, sich zu Dem zurückgewandt, vor welchem Alles klein, Alles schwach ist: sie hat in dem heiligen Bund in frommer Demuth die Ahnung eines Princips niedergelegt, welches die Welt umbilden und beglücken wird, wenn es zuvörderst die Selbstsucht und den Hochmuth unserer Zeit besiegt haben wird.

In dieser Zeit der socialen Unbehaglichkeit, welche die Menschheit ängstigt, in dieser Zeit, wo Völker und Einzelne die Unzulänglichkeit der von blos menschlicher Willkühr gekünstelten Institutionen fühlen, in dieser Zeit, wo nach den langen Täuschungen einer formalistischen Betrachtungsweise statt der Formen die Sachen, und statt der Abstractionen die Institute in der festen Macht ihres reichen Lebens wieder hervortreten, darf man hoffen, daß auch ein schwacher Versuch über den Einfluß der christlichen Kirche auf die socialen Verhältnisse der Völker eine der Würde des Gegenstandes gebührende Aufmerksamkeit finden werde.

Ich werde die sociale Wirksamkeit des Christenthums in vier Abhandlungen betrachten, welche durch das innere Band der geschichtlichen Entwickelung sich zu Einem Ganzen zusammenschließen.

Ich werde in der ersten Abhandlung die Hauptzüge betrachten, durch welche sich die christliche Gesellschaft von der vorchristlichen unterscheidet, so wie die Entwickelung der socialen Wirksamkeit der Kirche bis zur Kirchenreform des XVI. Jahrhunderts.

In der zweiten Abhandlung werde ich den Einfluß dieser kirchlichen Reformation auf die sociale Wirksamkeit der katholischen Kirche und auf den Staat untersuchen.

In der dritten Abhandlung werde ich die durch das Bewußtseyn der Nothwendigkeit des verkümmerten socialen Einflusses der Kirche hervorgerufene theologische Schule der Politik in ihren Häuptern darstellen und beurtheilen, und zwar die französische, in Jos. de Maistre, L. G. A de Bonald, Francois de la Mennais, von Eckstein, M. de Merode, de Beaufort, Ballanche, Viel de Castel, die deutsche katholische in Fr. von Schlegel, von Haller, Adam Müller, Chr. Fr. Schlosser, Görres, Fr. von Bader, J. E. Jarke, die deutsche protestantische in Steffens, Göschel und Stahl.

In der vierten Abhandlung werde ich zeigen, in wiefern und welchen Einfluß die Kirche in der Gegenwart auf den Staat ausüben kann und soll.

Wenden wir uns für jetzt zu dem Gegenstand der ersten Abhandlung.

Nichts stimmt so sehr für die Göttlichkeit des Christenthums, als seine Wirkungen: allmächtig und allgemein, wie Gott, trat es in das Daseyn: Menschen, Dinge, Ideen, Institute, das ganze Leben der Menschen ward davon berührt, durchdrungen. Der alte Stamm der Römer war abgestorben, der sich absperrende Stolz der Patricier ließ ihr Blut eher ver-

siegen, als mit unedlem Element versetzen, und selbst als das Gesetz die Schranke hob, trotzte die Sitte: erst als das stolze Volk sittlich gebrochen war, trat herein die entartende Vermengung, und physische und moralische Bastarde nannten sich Römer. War auch die ganze Volksentwickelung der Römer mehr eine mechanische gewesen, durch die Agglomeration der verschiedensten Stammfragmente, so mußte sich doch ein innerer Kern der Bevölkerung bilden, an den sich dann die heranströmenden Elemente ansetzten: mit dem Absterben dieses Stocks waren die circumferentiellen Theile der Zersetzung und Auflösung hingegeben.

Galt dieses von den Menschen, so galt es auch von den Sachen. Durch die Eroberungen war die Kraft des Volkes an die Extreme des Reichs getragen, vom Mittelpunkt abgewichen: selbst der Kaiserstuhl, an der Wiege des alten Roms aufgestellt, ward an den Saum des Pontus Euxinus, von der Wiege an das Grab, getragen; es entstand das neue Rom, ein Name leerer Eitelkeit, während das alte versank: dadurch war das Reichsgebiet selbst, diese erste Sache des Volkes, verstellt; denn nicht der Boden mit seinen Hufen, der Boden mit seinen Erinnerungen, mit den Spuren der Geschichte, mit dem heiligen Rufe der Vergangenheit bildet das Gebiet eines Volkes. Das Erbe der Römer kam an die Griechen, sonach in fremde Hand: kein größerer Unterschied trennte je Volk von Volk so tief und schneidend, als das praktisch tüchtige Volk der Römer von dem klügelnd müßigen der Griechen: noch hatte Anfangs die Sprache sich das Gebiet des Rechts und der Herrschaft vorbehalten, treu dem angestammten Beruf der Römer:

Tu regere imperio populos, Romane, memento,
aber auch sie verfiel in Neurom, weil sie nicht das Wort nach dessen Geiste war.

Die Institute des Volkslebens erlagen einem großen Wandel: Rom war der Sitz der größten socialen Ungleichheiten, der factischen, rechtlichen und politischen gewesen: von den

höchsten politischen Unterschieden bis herunter zu den streng privatrechtlichen Instituten war diese Trennung gedrungen: doppelte Ehe, doppeltes Eigenthum, doppeltes Erbrecht hatte in Rom zur Zeit seiner Kraft bestanden. Diese Verschiedenheiten hatten Jenen, welche sie auszeichneten, eine sichere Stellung, ein besonderes Bewußtseyn ihrer Vorzüge, ein corporatives Gefühl und eine körperschaftliche Kraft verliehen, welche eine wundersame Stärke der Entwickelung zur Folge hatten. Allein diese Absperrung mußte weichen: es ist eines der allgemeinsten organischen Gesetze der Rechts- und Staatsentwickelung, daß die ursprünglichen Unterschiede sich ausgleichen, immer mehr erblassen, und endlich sich völlig verwischen. Dieses mußte auch in der römischen Welt geschehen. Es ward aber bewirkt noch besonders durch das Christenthum mit seiner Umwandlung der Ideen der Zeit. Die allgemeine Verweltlichung des Heidenthums hatte in diesem schon den Gegensatz hervorgerufen. Die Akademie und die Stoa hatten schon eine Wende der Dinge und der Gesinnung geahnt, und ein geheimnißvoller Zug zog das Abendland zu den Inspirationen des Orients hin, und wie im Morgenland die Wiege des Geschlechtes stand, und daher die Tradition der Völker herabströmte, so sollte auch die Sühne der Menschheit dort gefeiert werden. Hier an dem Saum orientalischer und abendländischer Bildung war ein Volk in langer Abfolge der Zeiten von Gott erzogen worden, um der Träger des größten weltgeschichtlichen Ereignisses zu seyn. Nicht auf den entarteten Zweig des faulen Heidenthums sollte das Reis der sittlichen Verjüngung gepfropft werden, sondern auf ein Volk, das schon geistig vorbereitet war, dieselbe zu empfangen. Eine strenge Sittenlehre band hier, das Gesetz hatte die Kastenherrschaft gesprengt, und obgleich herb hatte eine große Gesetzgebung für Alle gesorgt, die das Heidenthum mißhandelt hatte, für den Fremdling, die Gattin, den Knecht. Dieses Gesetz der Form sollte sich in das Gebot der Liebe verklären. Das Christenthum erschien, ein Wunder im Beginn, ein Wunder im

Fortgang, und verwandelte, wie Alles, so auch das Recht und den Staat, die bestimmt sind, seine Gebote immer mehr aufzunehmen.

Die Wirkungen des Christenthums offenbaren sich in fünf großen Zügen:

I. Es hat zuerst mit durchgreifender Schärfe die irdische Ordnung von der göttlichen unterschieden, die letztere nicht bloß zum Urbild der ersteren, sondern auch zum Ziel derselben gemacht.

II. Es hat in der irdischen Ordnung selbst das staatliche und kirchliche Element unterschieden, nicht aber von einander ausgeschlossen.

III. Es hat das Daseyn und Leben einer Menschheit in den Nationen zur Ahnung gebracht, und sich selbst als eine Religion für die gesammte Menschheit angekündigt.

IV. Es hat die menschliche Natur in ihre verlorenen Rechte wieder eingesetzt, die natürliche Gleichheit und persönliche Freiheit geheiligt.

V. Es hat das Gesetz der Liebe an die Stelle des Gesetzes der Gewalt gepflanzt.

1) Das Christenthum gab die Idee eines göttlichen Reiches, welches auf der Erde zu gründen ist. Das Haupt dieses Reiches ist Gott, und der göttliche Geist ist es, welcher allen Völkern und den von ihnen umschlossenen Menschen die Functionen anweist, die sie bei der Durchführung und Erhaltung des göttlichen Reiches bekleiden sollen, nach dem Worte des Apostels: „Ihr seid der Körper Christi, und jeder Einzelne ist ein Glied desselben.“ Der Geist Gottes tritt in einem ewigen Fluß der Offenbarung in die Völker, und bindet sie zur Menschheit, schafft sie als weltgeschichtliche Individualitäten, jedes auf besonders bereiteter Stätte der weiten Erde. Erkennt ein Volk die ihm von Gott angewiesene Aufgabe, übernimmt es sie willig, und übt es sich in den ihm zugeordneten Verhältnissen, so wird es glück-

lich, weil es die Harmonie seiner Wirksamkeit mit seinem Wesen, seinem Zwecke gefunden hat. So besteht daher eine göttliche Vorherbestimmung, eine göttliche Präformation, es winken göttliche Berufe Völkern und Einzelnen. Sie sind allem Bestehenden von Gott eingezeugt als Urtypen der Welt und des Geistes, sie sind allem Lebenden als Ziel vorgebildet, nach welchem es ringen soll. „Theilungen sind der Gaben, ruft der Apostel 1 Kor. XII. 4 — 6, aber es ist nur Ein Geist. Und Theilungen sind der Dienstverrichtungen, und derselbe Herr. Und Theilungen sind der Wirksamkeiten, es ist aber derselbe Gott, der Alles in Allem wirket.

Damit ist aber ein neues Princip in die Geschichte getreten. Nicht mehr brüten über dem Menschen die verdumpfende Naturverschlungenheit der afrikanischen Menschheit, und die Wuth als höchstes Gesetz der in massenhafter Sclaverei dahin wachsenden Negerstaaten, nicht mehr herrscht die despotische Theokratie des die Individualitäten verachtenden Asiatismus, nicht mehr waltet das dieser Starrheit eines auflastenden Geschicks und einer drückenden Gewalt sich entringende Selbstgefühl der hellenischen Stämme, nicht mehr die herbe Selbstaufopferung an den selbstgemachten Staat, wie sie das römische Volk sich abzwang: nein das Christenthum setzte den Menschen in die verlorene Harmonie wieder ein, die Natur hat ihren blinden Zwang verloren, sie wird als Gottes Dienerin verklärt; die despotische Theokratie Asiens ist gebrochen: es waltet ein persönlicher Gott als lebender und gerechter Vater; die leere überwältigende Befürchtung des abstracten Schicksals und die Verehrung der Idee veredeln sich in die Ehrfurcht vor der göttlichen Vorsicht und Vorbestimmung; statt der blinden Zwingung des römischen Volks unter das mechanische Joch des selbstgemachten Staats, für die nur mit gleich rohen Gewaltsrechten entschädigt wird,

erhebt sich im Christenthum die gläubige und hoffende Hingebung im sanften Zug der Liebe.

So besteht im Christenthum allenthalben eine göttliche Anordnung, eine Typik, die den Menschen nicht zwingt, sondern welcher er sich freiwillig und mit Verdienst anschließt, oder mit Schuld sich versagt. Es tritt eine Scheidung des Göttlichen und Menschlichen, des Himmlischen und Irdischen ein: das erstere soll herrschen, das zweite gehorchen, das erstere ist Vorbild und Zweck des letztern.

2) An die so eben betrachtete Unterscheidung reiht sich aber eine zweite, als Folge der ersteren. Das Göttliche soll allerdings im irdischen Leben Alles umbilden und verklären; allein diese Offenbarung und Heiligung konnte nur durch Stufen gehen, eine zweite Schöpfung. Es mußte sich das Göttliche unmittelbar und mittelbar verkörpern, unmittelbar in der Kirche, mittelbar im Staat. Der Staat und dessen Souverainetät selbst ist daher göttlicher Stiftung; denn nach Röm. XIII., 1—3 ist keine Obrigkeit ohne von Gott, und die bestehenden Obrigkeiten sind von Gott verordnet. Daher, wer sich wider die Obrigkeit setzet, der widerstrebet Gottes Anordnung; die aber widerstreben, werden ihr Strafurtheil empfangen."

Schon das alte Testament heiligt diese Lehre. In den Sprüchen Salomo's VIII., 15 heißt es: Durch mich regieren Könige, und Fürsten geben gerechte Gesetze, und Weisheit Salomo's VI., 1—4: 1, „So höret nun Könige, und werdet verständig! lernet, Richter an den Enden der Erde! 2, Nehmet's zu Ohren, Beherrscher der Menge, und die ihr euch erhebet über die Haufen der Völker! 3, Denn vom Herrn ist euch die Herrschaft gegeben, und die Gewalt vom Höchsten,

welcher euere Werke untersuchen und euere Rathschläge erforschen wird. Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, sagt Paulus im Brief an die Römer XIII., 4.

Wenn aber auch der Staat und seine Institutionen eine göttliche Schöpfung sind, so sind sie doch ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach verschieden. Der Staat ordnet das Leben einer Nation und der von ihr umschlossenen Einzelnmenschen lediglich für das nationale und sociale, also vorzugsweise irdische Verhältniß, während die Kirche für ein überirdisches Leben den einzelnen Menschen und die Menschheit ergreift und behandelt. Der Staat muß das Naturverhältniß seines Volkes mit der ganzen Reihe seiner Bedürfnisse wechselnd nach Zeit, Ort, Volkswesen, Sitte regeln; die Kirche verkündet und vollstreckt bloß das große constitutive Gesetz der Menschheit, für die Ewigkeit, selbst ewig. Der Mensch selbst stellt sich als einen innern und äußern dar: der innere Mensch ist der Zweck und die Arbeit der Kirche, der äußere Mensch ist das Werk und die Aufgabe des Staats. Diese Scheidung ist übrigens nicht schneidend und unbedingt, so wenig als im Leben der innere Mensch ohne den äußern, und der äußere Mensch ohne den innern lebt. Nach dieser Unterscheidung des Gegenstands und Zwecks richten sich auch die Mittel der beiderseitigen Wirksamkeit. Die der Kirche sind rein geistig, selbst auch die Strafen; die des Staats sind mehr materiell. Bei der Kirche erscheint die Liebe, bei dem Staat die Gewalt.

Daß auch der christliche Staat geistige Mittel anwendet, ist eine Folge der ihm selbst durch das Christenthum gewordenen Vergeistigung.

Nirgend mußte der Gegensatz zwischen dem Staat und der Kirche treuer und schlagender erscheinen, als unmittelbar nach der Stiftung des Christenthums zwi-

schen dem heidnischen Staat und der christlichen Gemeinde, diese letztere bildete eine neue Menschheit möglich, abgelöst von dem natürlichen und conventionellen Bande des Staats, nicht mehr blos dem Staate, sondern einer über ihn hinausgehenden geistigen Gemeinschaft dienend.

Treffend zeichnet diesen Unterschied der heilige Justinus aus eigener Anschauung: „Die Christen, sagt er, wohnen in den Städten der Griechen und Barbaren, in Kleidung und Nahrung so wie in Allem, was das gegenwärtige Leben betrifft, nach der Sitte der Bewohner; bei allem dem stellen sie gleichwohl eine wunderbare und wahrhaft unglaubliche Gesellschaft dar. Sie bewohnen ihre Heimat, aber wie Wanderer: sie nehmen an Allem als Bürger Antheil, und sie haben Alles zu dulden, wie Fremdlinge. Jedes fremde Land ist ihnen Vaterland, und jedes Vaterland ist ihnen fremd. Sie leben in dem Fleische, aber nicht nach dem Fleische; sie sind auf der Erde, allein sie leben in dem Himmel; sie gehorchen den Gesetzen, allein ihr Leben ist über die Gesetze erhaben. Um Alles in Einem Wort zu sagen, was die Seele im Körper ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele weilt in dem Körper, ohne von dem Körper zu seyn: die Christen weilen in der Welt, ohne von der Welt zu seyn. Die unsichtbare Seele bewohnt den sichtbaren Leib, wie eine Veste. Obwohl man die Christen in der Welt sieht, so sieht man gleichwohl den Geist des Glaubens, welcher sie beseelt. Die Seele liebt den Körper, welcher sie haßt, und die Christen lieben die, welche sie hassen. Die Seele ist in den Körper verschlossen, aber sie ist es, welche den Körper selbst bewahrt; die Christen sind in der Welt wie in einen Kerker gesperrt, aber sie sind es, welche die Welt erhalten.“

Dieser schroffe Gegensatz ist im Laufe der Zeiten verschwunden; die Kirche hat sich in den Staat hineingebildet, und dieser an jener sich vergeistigt. Der innere

Unterschied dauert aber fort, weil er ein wesentlicher ist. Der Erlöser hat beide Ordnungen geschieden, als er aussprach: **mein Reich ist nicht von dieser Welt**, und hat sonach auch die Pflichtenkreise geschieden, wenn er sagte: **Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.**

Beide Reiche sollen nie zusammenfallen, Gott und Göttliches sollen in allen Staaten herrschen: nicht aber soll die Regierungsform des Staats eine Theokratie seyn; der Staat soll das Religiöse stets mehr in sich hinein bilden, nie aber die Selbstständigkeit der Kirche gefährden, nie ihr Inneres unter seine Herrschaft nehmen: die Kirche sey erhaben wie Gott, und umfassend wie die Menschheit. Der Staat soll Göttliches nachbilden, und die Kirche dem Staat in seine Formen und Richtungen nachgehen, um diese zu heiligen, und allgegenwärtig zu wirken, wie Gott, der sie gestiftet hat.

3) Weil Gott in seiner Religion seinen Ruf an die gesammte Menschheit richtete, und sie für alle Nationen und ihre Staaten bestimmte, so war sie selbst eine **universelle**. Alle früheren Religionen waren blos **Volksreligionen** gewesen, weil sie Naturreligionen gewesen waren, von dem rohen Fetischismus bis zu dem heitern Götterdienst der Griechen. Die einzige göttliche Religion, die der Hebräer, war auf das auserwählte Volk Gottes beschränkt.

Dieser Nationalismus der Religionen hatte aber nicht blos die Völker einander entfremdet, sondern auch die einzelnen Stände derselben Nation. Die Religion war meist das Eigenthum einer Kaste gewesen, hatte als Privilegium Privilegien geboten, Standesunterschiede verewigt, statt die Menschen zu einigen, sie getrennt. Politischer Art diente sie der Politik, und huldigte dem Idol des Alterthums, der abstracten Idee des Staats, dem das Individuum lieblos geopfert wurde, dem Fanatismus

jener abschließenden Vaterlandsliebe, welche den Haß der andern Völker zum höchsten Gebot erhoben hatte.

Ganz anders das Christenthum: es verkündete einen großen Brüderbund unter allen Stämmen des Menschengeschlechts, öffnete seine Arme allen Völkern, und brachte über den hinfälligen Völkern das Daseyn einer unsterblichen Menschheit zum Bewußtseyn. So trat eine innere lebendige Verschmelzung an die Stelle jener gemachten, mechanischen Einheit, in welche das römische Reich so viele Stämme verschlungen und zusammen getreten hatte. Das Christenthum ließ die Individualitäten, diese lebensvollen Völkerseelen, walten und gedeihen, nur ihre geistige Höhe sprach es für die Menschheit an: jene Seite, wo sich alle beschränkten Völkerpersönlichkeiten ihrem Quell, Gott, zuwenden. Es soll Ein Hirte und Eine Heerde seyn.

Wie aber das Christenthum über allen Völkern eine solche lebendige Gemeinsamkeit errichtete, so sollte in seinem Geiste eine gleiche über den Ständen des einzelnen Volkes walten. Sind doch nach christlicher Ansicht jedem Volke sein Weg und seine Aufgabe göttlich vorgezeichnet; ist dieses aber der Fall, so muß an diesem gemeinsamen Beruf jedes Glied des Volkes selbstthätigen Antheil nehmen. Das Recht und die Staatsleitung mußten durch diese Lehre eine tiefe Aenderung erfahren. Es muß sich eine politische und rechtliche Einheit und Gemeinsamkeit bilden. Die Geschichte hat dieses klar gezeigt. Sobald das Christenthum das römische Reich umfaßt hatte, trug jenes das herbe alte Civilrecht ab. Allerdings hatte schon der erweiterte Völkerverkehr durch die Prätur des jus gentium mit seinen milderen, natürlicheren Bestimmungen der Strenge des bürgerlichen Rechts gegenüber gestellt; aber die zu gleicher Milderung des Rechts führenden plebejischen Stürme und die Lehren der Stoa hatten diesen Dualismus der Rechtsquellen nicht überwinden können,

der erst der universellen Ausgleichung des Christenthums gewichen ist. So mußte das Civilrecht, welches in der ersten Periode des römischen Rechtes als jus Quiritium fast ausschließlich geherrscht hatte, sich in dem zweiten Zeitraume mit dem jus gentium in den Kampf einlassen, der dann in den spätern Perioden mit dem vollständigen Sieg des letztern endete. Nicht nur wurden die personen- und familienrechtlichen Ungleichheiten gemildert, selbst die sachen- und verkehrsrechtlichen Unterschiede wurden geebnet.

So zeigen sich in der dritten Periode der römischen Rechtsgeschichte (die noch drittehalb christliche Jahrhunderte umfaßt,) schon Verordnungen gegen den Mißbrauch der Gewalt über die Sclaven, Beschränkungen der väterlichen Gewalt, die ehemännliche Gewalt über die Frau wird seltener; das Eigenthum ist in dieser Zeit zwar noch ein doppeltes, aber das in bonis esse und die bonae fidei possessio werden durch eine dingliche Klage geschützt, und viele naturrechtliche Erwerbungen geben jus Quiritium. Die Haussöhne können über das peculium castrense testiren.

Die vierte Periode der römischen Rechtsgeschichte von 250 bis 550 nach Chr. Geb. führt diese Ausgleichung und Verallgemeinung noch weiter. Mehre Ursachen der Unfreiheit werden aufgehoben, die Libertini werden mit den Freigeborenen gleichgestellt; die Beschränkungen der Freilassung weichen theilweise, die Gewalt über Hauskinder und Sclaven wird noch mehr beschränkt; die manus mariti und das mancipium gehen unter, die tutela perpetua feminarum verschwindet, der Unterschied der res mancipi und nec mancipi erlischt im Leben, und geht in das Gebiet der Rechtsalterthümer über, eben so das jus Quiritium; die verschiedenen Eigenthumsarten verschmelzen sich in ein Eigenthum mit voller Sicherung; alle Erwerbsarten werden sich gleichgestellt; die

mancipatio und in jure cessio erlöschen, die usucapio und praescriptio verschmelzen sich, und die hereditas und bonorum possessio nähern sich fast bis auf den Namen an, das prätorische Testament läßt das testamentum per aes et libram in Vergessenheit sinken, die auf eine Art zurückgeführten Legate werden den Fideicommissen gleichgestellt, und den Agnaten die Cognaten im Intestaterbrecht. Das Obligationensystem wird vereinfacht, seine frühern strengeren Formen werden aufgehoben: nur die stipulatio bleibt noch verborum obligatio; die bona fides feiert auch hier den Sieg über das strictum jus, und das gerichtliche Verfahren wird einfacher.

Wir sind weit entfernt, alle diese ausgleichenden Vorzüge der römischen Gesetzgebung und Rechtsentwicklung lediglich dem Christenthum zuzuschreiben: diese Richtung tritt in den Rechten aller Völker als die Wirkung eines organischen Gesetzes ein; auf jeden Fall aber hat der Geist des Christenthums diese Richtung gefördert, und manche dieser Erscheinungen sind wirklich nur sein Werk.

Die große menschheitliche Einheit des Christenthums mußte nothwendig auch eine staatliche und rechtliche bewirken, und gewiß ist dieser Character der Justinianeischen Compilation, in welche diese christlichen Forderungen niedergelegt wurden, eine Hauptursache, warum sich das römische Recht durch das Mittelalter hindurch an die Spitze der Entwicklung der neuen Staaten gestellt hat.

4) Die bisher aufgeführten Wirkungen des Christenthums lassen schon annehmen, daß es seinen mächtigen Schutz auch auf die natürlichen Rechte des Menschen erstreckt haben werde. Ein großer christlicher Weiser hat den tiefen Gedanken ausgesprochen: die menschliche Seele sey eine Christin, und damit angedeutet, daß das Christenthum den ganzen Reichthum der menschlichen Seele nach allen Fähigkeiten und Richtungen ergreife, also auch die rechtliche und staatliche. Alle früheren Re-

ligionen hatten in dieser Hinsicht den Grundsatz der Ungleichheit, sogar der innern Ungleichheit verkündet; Recht und Freiheit waren stets nur die Gabe Einzelner, und zwar nicht abhängig von gewissen Bedingungen, die der menschlichen Freiheit und Thätigkeit zu erringen möglich gewesen wäre: die Geburt warf den Menschen in die Freiheit oder die Sclaverei. Eine starre Kastenverfassung sperrte jedes Weiterstreben, und beugte den Menschen unter eine ewige Verachtung auf der Erde, verkümmerte ihn oft sogar in der Hoffnung einer andern Welt.

Hatten Aufstände diese Ketten auch bisweilen gebrochen, es waren stets nur ertrotzte Zugeständnisse, gebrochen ohne die sichere Anerkennung des Rechtsgrundes für einen solchen Bruch; das Erkenntniß des eingeborenen Gesetzes der Menschheit war diesen Stämmen noch nicht aufgegangen. Platon und Aristoteles bekämpfen nicht nur nicht die Sclaverei, diese tiefe sociale Wunde des Alterthums, der letztere rechtfertigt sogar noch dieselbe, indem er den Sclaven das unentbehrliche Werkzeug des Freien nennt. Vergebens erhebt die Stoa die halblauten Seufzer der unterdrückten Menschheit, erst das Christenthum tilgt diese große Befleckung. Es, welches alle Menschen Kinder des einen Vaters nennt, welches allen die gleiche Lehre, die nämlichen Gesetze bringt, die gleiche Liebe gebietet, erklärt alle Menschen innerlich und vor Gott gleich.

„Denn, sagt Paulus im Brief an die Galater Kap. III. 26—29, alle seyd ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christo Jesu; denn so viel nur auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen. Da ist nicht Jude, noch Grieche; da ist nicht Knecht, noch Freier; da ist nicht Mann, noch Weib: denn ihr alle seyd Eins in Christo Jesu.“ Gleichwohl war dieses nur die innere Gleichheit, nicht die staatsgesellschaftliche, welche einzuführen die furchtbarsten Stürme den Staaten ge-

bracht haben würde; Stürme, welche das Christenthum stets vermeidet. Innerlich will es den Menschen heiligen, innerlich seine Freiheit bereiten, damit er immer würdiger der äußern werde, so daß durch den sanften Wandel der Sitte die große Umbildung der Stände verlaufe, damit der Herr Demuth und der Sclave Erhebung lerne. „Ihr Knechte, sagt der Apostel im Brief an die Epheser Kap. VI., V. 5—10 gehorchet den Herren nach dem Fleische, mit Furcht und Scheu, mit Aufrichtigkeit eueres Herzens, so wie Christo; nicht mit Augendienst, aus Menschengefälligkeit, sondern als Knechte Christi, die Gottes Willen thun von Herzen, mit Willigkeit dienend, als dientet ihr dem Herrn, und nicht den Menschen; denn ihr wisset ja, daß was irgend ein jeglicher Gutes thut, er dafür Lohn empfangen wird vom Herrn, er sey Knecht oder Freier. Und ihr Herren, thut das Gleiche gegen sie, und lasset das Toben; denn ihr wisset ja, daß auch euer Herr im Himmel ist, und bei ihm kein Ansehen der Person ist."

Und so tief hatte die sittliche Verjüngung die Sclaven, diese durch das Christenthum zuerst beachtete Masse der Menschheit, ergriffen, daß sie die meisten der muthigen Blutzeugen des neuen Glaubens lieferte; Sclaven der Menschen, Freigelassene Gottes. Das Christenthum milderte die Lage der Sclaven, dieser Bettler der Schöpfung, welche zur Sache, zum bloßen Werkzeug erniedrigt gewesen waren; sie galten ihm und durch es als Menschen; langsam trat diese Änderung ein, weil der Krebs zu tief eingefressen hatte: Constantin wagte nur die Strafe des Mords auf die absichtliche Tödtung eines Sclaven zu setzen, und Justinian half bloß auf einem Seitenwege durch die Erleichterung der Freilassung. Erst das Mittelalter konnte, nachdem der Staat des Alterthums innerlich verwandelt worden war, auf ver-

änderter Grundlage die Sclaverei in die mildere Leibeigenschaft verwandeln. Die Einrichtung als eine morsche Stütze eines morschen Staates stehen lassend, erleichtern so die ersten christlichen Kaiser die Freilassung, und die Kirche, die Alle befreit, setzt an die Stelle der erschwerenden Formen des Alterthums die formlose, leichtere **manumissio in sacrosanctis ecclesiis.** Aber auch die Freigelassenen nahm die Religion in ihren Schutz: sie verwischte die Narbe, welche auf der Stirne des Freigelassenen und seiner Abkömmlinge durch Generationen an altes Elend, frühere Schmach mahnte, die Kirche nahm die Freigelassenen unter ihre Priester, und Justinian übertrug diese Wiedereinsetzung in das Recht, indem er jeden Unterschied zwischen Freigebornen und Freigelassenen aufhob.

Aber der Mensch sollte nicht nur dem Menschen gegenüber in seinen Rechten geschützt werden, er sollte auch die Ansprüche seiner Individualität gegenüber dem Staat, der Gesammtheit bewahren. Im Orient war die Privatberechtigung des Menschen, wie die öffentliche, vernichtet. Im griechischen und römischen Alterthum war der Einzelne Nichts, nur eine Zugabe des Staats, dieses verzehrenden Abstractums; der Bürger hatte den Menschen geplündert und vernichtet: wie ein grausames Verhängniß schwebte dieses Wesen über dem Einzelnen, nicht nur einzelne Opfer, sondern Alles fordernd. Sagt doch Platon, **de legg. lib. XI.**: „Ich nun als Gesetzgeber setze fest, daß ihr nicht euer selbst seyd, und nicht euer dieses Vermögen sey, sondern euerer gesammten ehedem gewesenen und künftig seyn werdenden Familie, und daß noch mehr gehören dem Staat sowohl die gesammte Familie, als auch das Vermögen *)."

So war vor dem Christenthum die Person mit ihrem

*) *"Εγωγ οὖν, νομοθετης ὢν, οὐθ' ὑμᾶς ὑμῶν αὐτων εἶναι τιθημι, οὔτε την οὐσιαν ταυτην· ξυμπαντος δε τοῦ γενοῦς ὑμῶν τοῦ τε ἔμπροσθεν και τοῦ ἔπειτα ἐσομενου και ἔτι μαλλον τῆς πολεως εἶναι το, τε γενος πᾶν και την οὐσιαν.*

Rechtskreise geschmälert: die Gattin war Sclavin des Gatten, die Kinder Sclaven des Vaters, der Gatte und Vater Sclave des Staats.

Erst das Christenthum hat den Menschen dem Menschen wieder zurückgegeben, und die freie Persönlichkeit dem freien Staat zu beider gesunden Entwicklung eingefügt.

Diese Befreiung geht nicht nur auf die Personenrechte, wie wir schon oben gesehen haben, sondern auch auf die Sachen- und Verkehrsrechte. Selbst das Eigenthumsrecht, welches man als das materiellste dieser geistigen Einwirkung am entrücktesten und unzugänglichsten vermuthen sollte, hat diese stufenweise Vergeistigung durch eine immer weitergehende Mobilisirung erfahren. In der Urzeit gehört der Boden dem Stamm, das Eigenthum ist national; in einem zweiten Zeitraum zerschlägt es sich unter die Geschlechter, es entsteht nun Familieneigenthum; in einer dritten Periode wird das Eigenthum individuell, zumal durch das Christenthum, weil jetzt das Eigenthum als eine Frucht der Arbeit galt, in welchem der Mensch seinen Geist und seinen Willen eingelegt hat. Dadurch hat also das Eigenthum einen stetigen Proceß zur Verpersönlichung durchgegangen, der in neuester Zeit zu einem weit getriebenen Sieg über die Materie geführt hat.

5) Endlich hat das Christenthum an die Stelle der Gewalt, dieses Princips der heidnischen Gesellschaft, das Princip der Liebe, der charitas, gesetzt.

Hatte im Orient der Mensch als Mensch nichts gegolten, außer im jüdischen Staat, wo gleichwohl das Gesetz in seiner Härte geboten, hatte in Griechenland und Rom der Staat die maßlose Hingebung des Individuums an ihn gefordert, so war es natürlich, daß die Hingebung, welche blos der Person gilt, die Liebe, dort nicht herrschen konnte.

Der Staat trat so rauh zwischen die Gefühle, daß

selbst dort, wo die Natur die Bande der Neigung schlingt, der Zwang der Gewalt jede Zartheit dieser innigen Verhältnisse vernichtete. Das Familienleben war durch seine juristische Anordnung bis auf die Wurzel angegriffen. Statt der Liebe herrschten um den häuslichen Heerd der Schrecken und die Gewalt.

Erst das Christenthum macht aus der Gattin, im Heidenthum einer Sclavin des Mannes, seine Genossin: die Polygamie weicht, indem das Christenthum die Gattin statt als ein Werkzeug für die Befriedigung der Geschlechtslust als eine Ergänzerin der mystischen Person betrachtet, welche durch die eheliche Verbindung zwischen dem Mann und der Frau entsteht. Schon das heidnische römische Recht hatte die Ehe als eine individua vitae consuetudo, als eine divini atque humani juris communicatio angesehen, das Christenthum gab ihr aber noch eine höhere Weihe als Organ, sowohl der sittlichen Fortbildung, als der physischen Fortzeugung der Menschheit, eine Art zweiter Schöpfung, als eine heilige Verbindung zwischen Mann und Frau, welche von der Kirche zu einem Sakrament erhoben, kein Schicksal als der Tod trennt, und wo die wechselseitige Hingebung der Gatten und die von der Kirche verliehene Heiligung die natürliche Grundlage der Gemeinsamkeit geheimnißvoll umschleiern.

Im frühern römischen Recht war die Gattin eine ewige Unmündige gewesen, als Tochter, als Gattin, als Wittwe. Die auf ihr lastenden Gewalten werden aber später gemildert, sie tritt selbst in eine gleichere Vermögensstellung mit dem Mann, nach dem Rechtssatz: Dos data donationem meretur: der Concubinat und die Ehescheidung werden nur noch geduldet, und die fortwährende Tutel über die Weiber erlischt.

Auch die Kinder gewinnen durch die neueren vom Christenthum bestimmten Grundsätze einen kräftigern Rechtsschutz;

durch Constantin verliert der Vater das Recht über Leben und Tod der Kinder und selbst die Befugniß einer strengern Bestrafung und der noxae datio derselben. Eine rechtliche Scheidung der Persönlichkeit des Vaters und Sohnes tritt ein, selbst in Bezug auf das Vermögen, und die Enterbung wird auf wichtige und erwiesene Gründe beschränkt.

Hatte aber das Christenthum eine so herbe Härte zu bekämpfen an der Stätte der wärmsten Naturgefühle, wie viele größere Hemmung traf das Gesetz der Liebe in jenen Verhältnissen, wo kein so inniges Naturband einte, sondern das Mißtrauen trennend zwischen die Völker, zwischen den Fremdling und den Einheimischen, zwischen die Stände, zwischen die Günstlinge und die Geächteten des Glückes auf gleichem Gebiete trat! Welche Kluft zwischen der frühern Welt der Gesetzeshärte, der Erbarmungslosigkeit und der Welt christlicher Liebe! Die Verkündung der Stiftung eines großen Brüderbundes verschloß den freilich erst spät zur Entwicklung kommenden Keim einer künftigen Läuterung des Völkerrechts, in welchem die Menschheit und nicht die Selbstsucht der einzelnen Völker das höchste Gesetz angeben sollte; hier lag die Wurzel eines auf wechselseitiger Förderung beruhenden Staatsrechts und einer sich selbst aufopfernden Pflege zur Linderung des Unglücks und der Armuth. Das Christenthum hat erst die Wohlthätigkeit entdeckt. Das Alterthum kennt nur seltene Stiftungen der Wohlthätigkeit: eine starre Schranke schied den Patricier und Plebejer, den Reichen und den Armen, welcher letztere dort als ein Opfer des Schicksals galt, dem der Mensch nicht zu helfen habe. Kaum hat Constantin sich zum christlichen Glauben gewendet, so erhält die Schwäche den Schutz des Gesetzes, und außer den schon erwähnten gesetzlichen Veränderungen wird geboten, die Armen zu unterstützen, das Vermögen der Minderjährigen und Kinder

der Confiscation zu entziehen, den Gefangenen zu helfen. Die öffentliche und Privatwohlthätigkeit ward geboten und so geübt, daß selbst der Gegner des Christenthums, Kaiser Julian, in Epistel 49 schreibt: „Nam turpe profecto est, cum impii Galilaei non suos modo, sed nostros quoque alant, et nostri auxilio, quod a nobis ferri ipsis debeat, destituti videantur.“ Ueberall erstehen Anstalten, um die Schwäche und das Unglück aufzunehmen, für den hülfelosen Wanderer (xenodochia), für den verlassenen Kranken (nococomia), für den schwachen Greisen (gerontocomia), für das ausgesetzte Kind (brephotrophia) und die einsame Waise (orphanotrophia). Der Reiche gedenkt der Demuth, deren jeder Sterbliche bedarf, und der Arme seiner Bedachtheit im Gesetz der Liebe, beide vereint ein geistiges Bedürfniß und die Aussicht auf eine ausgleichende Ewigkeit. „Cur tu abundas, sagt der heilige Basilius, Serm. ad divites avaros, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur.“

In diesen fünf angegebenen Zügen zeigt sich die Umgestaltung einer ganzen Civilisation: das Christenthum bildet die Wende zweier Welten, die nach allen Seiten verschieden sind. Das Werk des Uebergangs, der keineswegs schroff, sondern allmälig verlief, ist eines der größten Räthsel der Geschichte, bis zur Stunde von den tiefsten Geistern mehr geahnt, als erkannt, der Wechsel in seinen Wirkungen so hervortretend und nach seinen Ursachen so zurückgezogen und in ein anderes weltgeschichtliches Räthsel, die Völkerwanderung, verschlungen.

Zwischen den großen Gegensätzen der alten Welt, wie zwischen der Menschheit und den einzelnen Nationen, zwischen dem Staat und dem Individuum, zwischen der Zucht und der Liebe, zwischen der Gewalt und der Freiheit hatte Christus seinen Frieden eingelegt: aber bis die rauhen, ungeschlachten Gegensätze, die im Anfang bloß zurücktraten, in ein stätig geordnetes Maß sich hineinlebten, mußten Jahrhunderte der

Metamorphose verfließen. Nur ein neuer Stamm konnte diesem providentiellen Werke genügen, nicht mehr die abgefaulte, römische Bevölkerung, sondern jenes Volk, welches schon der düstere Geschichtschreiber des sinkenden römischen Reichs, seiner Nation als Spiegel, als ein reines Urvolk heiliger Sitte aufgestellt hat, der Kernstamm der Germanen; aber wie sich einst Gott das Volk der Hebräer als Träger seiner Ueberlieferung erziehen mußte, so mußte er auch jetzt den germanischen Stamm zum Organe seiner Verjüngung der Menschheit heranbilden. Kein Volk hat diese Wahl zu diesem größten Geschäfte der Geschichte mehr verdient. Am reichsten in seiner Befähigung, am reichsten als jüngster Erbe der Vergangenheit verschließt der germanische Stamm in sich alle Momente der Menschheit und der Geschichte: er ist das Volk der Völker der Vermittler aller Gesittungen und aller Stammeselemente: alle diese Seiten und Richtungen nimmt er in sich auf, aber seiner Individualität untergeordnet, die mit einer Klarheit des Bewußtseyns, mit einer Einsicht in seine Aufgabe herrscht, wie sie an keinem Volk der Geschichte sich noch geoffenbart hat.

Wir wollen die Geschichte Europa's nicht nach diesem Gesichtspunkt und in ihren Hauptbewegungen verfolgen: wir haben dieses, freilich nur ganz kurz, an einem andern Orte gethan [1]). Hier liegt es uns blos daran, die Einwirkung der Kirche auf die Gesittung der europäischen Menschheit im Mittelalter gedrängt darzustellen. Bei dieser Betrachtung müssen wir allerdings den Geist der vier Perioden, in welchen sich das germanische Prinzip ausbildet, zur Vergleichung anticipiren.

Der erste Zeitraum zeigt uns die germanische Nation, wie sie auf den Schauplatz der Geschichte tritt, er umfaßt die Völkerwanderung, geht bis zu Karl dem Großen: staatlich vermittelt er die Ausgleichung des römischen und germanischen

[1]) In dem Sendschreiben an Herrn E. Alletz vor unserer teutschen Bearbeitung seiner Schrift: Die neue Demokratie oder die Sitten und die Macht der Mittelklassen in Frankreich. Karlsruhe 1838. S. XLV. ff.

Stammelements, die Kirche aber erregt, statt ihren Zweck, die Befriedigung und Bändigung der rohen Nation durch die Einbringung ihres Prinzips, bei dieser nationalen Rohheit eine Reaction, die in einer gräßlichen Verwilderung hervorbricht, weil die dem germanischen Stamm eingezeugte Naturenentwicklung sich hier an einem fremden Elemente zurückstößt.

Der zweite Zeitraum, von Karl dem Großen bis zur Kirchenreformation des XVI. Jahrhunderts, vollführt nach der Schmeidigung der unter sich versöhnten Bildungsstoffe des nationalen und christlichen Elements ihre rechtliche Gliederung und Beiordnung, wo die geistige Macht über die materielle siegt, und als das Reich der Autorität die Theokratie mit ihren Werken, den Kreuzzügen und dem Feudalismus, die staatlichen Gewalten bis zum Aeußersten beherrscht.

Der dritte Zeitraum zeigt den Abbruch des zu weit gespannten Prinzips der zweiten Periode, die Abwerfung jeder Autorität, und zwar zuerst als Ablösung von der politischen Autorätät, d. h. durch die möglich große Selbstbefreiung von der Reichsgewalt in Folge der Entstehung der Landeshoheit, und dann als Ablösung von der religiösen Autorität durch die kirchliche Reformation, zwei Kämpfe gegen die Autorität, welche weitere Erhebungen der Völker gegen jede auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhende Gewalt zur Folge hatten, aber nicht mehr umgestaltend, sondern zerstörend wirkten, selbst dadurch, daß die strafenden Ereignisse in der französischen Revolution ein Reich des Schreckens, in Napoleons Herrschaft ein Reich der willkürlichen Gewalt brachten, weil durch den Mechanismus solcher Staatsleitung noch die letzten conservativen Spuren erdrückt wurden.

Der vierte Zeitraum, von dem Wiener Congresse bis zur Gegenwart, offenbart in einer allgemeinen Unbehaglichkeit der europäischen Menschheit die Sehnsucht und das Bedürfniß nach dem Wiederaufbau einer lebendigen Autorität; allein im Völkerrecht und Staatsrecht haftet noch die Mechanik des Gleichgewichts; das diplomatische Gravitationssystem bringt

es eben so wenig zu einem lebendigen Völkerverband, zu einem Organismus der Menschheit, als die Statik der constitutionellen Monarchie zu einer organischen Staatsgliederung.

Das Feld einer über allen kämpfenden Elementen waltenden Autorität ward seit dem Mittelalter fast bis auf die letzten Wurzeln ausgerodet, und in der neuesten Zeit hat die scheinbar hergestellte Ordnung nach den Stürmen der französischen Revolution nur wenig Festes gebracht; die ungebundene Souverainetät hat, statt die noch vorliegenden Elemente politischer Erhaltung pflegsam an sich heranzuziehen, und sich mit lebendigen Schranken zu ihrem Heile zu umgeben, selbst einen zerstörenden Kampf gegen sie begonnen. Die neueren Constitutionen, leider sich oft nur als Charten des Mißtrauens bewährend, sind nur selten Friedensurkunden geworden; denn das Repräsentirte ist nicht die Sache, Zahlen sind keine Mächte und Abstractionen keine Kräfte. Statt die an wirkliche Stände gebundene Vertretung verjüngt, aber veredelt, in die neuen Verfassungen einzuführen, und blos ein repräsentatives Element als Schiedsrichter in den Reibungen der Stände aufzustellen, wurde bis auf einige verblaßte Erinnerungen Alles in die repräsentative Windigkeit aufgebläht, und so ein bodenloses Künstliches gezimmert, dem Nichts fehlt, als das Leben. So ist aber auch kein Leben daraus entstanden, der Zufall hat damit nur gar zu oft ein loses Spiel getrieben, das Volk hat dem gemachten Dinge noch wenig abgewonnen, die Skepsis der Denkenden und die Gleichgültigkeit der Nichtdenkenden hat schon seine Aetzung und Narkose ihm zugebracht; ein Stoß von außen, und hinsinkt das Gebilde, unerkannt in seiner so edeln Idee und unbetrauert. Damit ist aber das Sehnen erwacht nach einem innerlichen Halt, nach einer Trage festern Stoffs, nach einer Macht heiliger Unnahbarkeit, und wer könnte diese bieten, als die Macht, welche die Menschheit schon aus einem tiefern Verfall erlöst hat, die Verjüngerin alles geistigen Sinns, das Christenthum? Hier weilt die Hoffnung, hier der Trost für den Einzelnen, für die Völker,

für die Menschheit. Eine tiefe religiöse Regeneration ist im Werke. Auch hier läutert sich die geistige Schöpfung aus den Wirren des Kampfes, aber seine Zeichen deuten auf eine anringende Macht. In bitterer Wechselfehde windet sich die Kirche aus der Beschränkung, die über Gebühr der Staat über sie verhängt hat, um im wohlgeordneten Maaße das Werk der innern Befriedung Europa's zu übernehmen, deren nothwendige Folge auch die politische Rehabilitation des Welttheils seyn wird. Wenn aber dieselbe Religion diese große Aufgabe allein lösen kann, welche sie im Mittelalter durchgeführt hat, so kann dieses doch nicht auf dem gleichen Wege geschehen. Die Kirche hat im Mittelalter ihr Reich erbaut, und die Rohheit der Zeit gebrochen, weil sie den ganzen Menschen ergriff, und in dem Gemüthe erfaßte, welches der Lebensodem dieses wundersamen Weltalters war; in der Gegenwart voll Zerrissenheit und verherrschender Reflexion muß die Kirche sich an diese wenden; was im Mittelalter durch die Hand der Kirche still und unbewußt in das Herz der Bevölkerung hineingebildet wurde, was die Kirche im tiefen Gefühle erzog, würde in unsern Tagen keine Stätte einer entwickelungsvollen Fortbildung finden: die Kirche muß sich auf dem Kampfboden ihrer Gegner stellen, mit der Leuchte der Wissenschaft in die Stätte des Wehs hineinzünden, den Zweifel wissenschaftlich ausreißen, und in der Klarheit einer geistigen Construction das Werk der Wiederherstellung aufführen. Nicht soll sie aber das Gefühl einer verwildernden Brache übergeben, sondern, dem Zuge der menschlichen Natur folgend, durch alle geistigen Instanzen hindurch die beunruhigte Menschheit zu einem selbstbewußten Glauben emporführen. Nur auf diesem Wege wird die Harmonie im Menschen erzeugt, die das Evangelium überall verkündet und gebietet: dadurch allein wird die Kirche ihre Stelle gegenüber dem Staat und zu den andern Institutionen gewinnen, ohne diese zu beschränken, und ohne von ihnen bewältigt zu werden; so allein kömmt ein geordnetes Verhältniß in Aller Wirksamkeit, die Kreise

der Berufe werden nach Völkern, Ständen und Individualitäten geschieden, so allein wird der Segen des Friedens gegeben und empfangen. Nie kehrt in der Geschichte die gleiche Entwickelung in gleicher Gestalt wieder, sondern stets in einer Fortbewegung, und wenn wir daher die Wirkungen der Kirche im Mittelalter auf die Staatsverhältnisse betrachten, so sind wir weit entfernt, darin ein Vorbild für die praktische Nachahmung der Gegenwart zu sehen, sondern wir wollen dadurch nur zeigen, wie weise und edel die Kirche ihre Sorge den damaligen Zuständen zugewendet, wie sie an allen Institutionen die geistige Seite hervorgebildet habe, um das ganze Leben in eine beruhigende Weihe zu tauchen, und wie die Kirche auch gegenwärtig sich in die bestehenden gesunden Verhältnisse einzufügen und sie nach und nach einer Vergeistigung zuzuführen habe. Die Kirche kann sich die gegenwärtige materialistische, selbstsüchtige Richtung der politischen Dinge nicht gefallen lassen, das ist unmöglich; was ihr aber möglich und für ihre Erfolge sogar nothwendig ist, ist, daß sie die Zustände der Gegenwart auffassen muß, wie sie sind, und nicht darüber verzweifeln darf, daß dieselben nicht sind, wie sie nach kirchlichem Glauben seyn sollten. Nach dieser Erklärung läßt sich leicht ermessen, inwiefern ich der Ansicht des Hrn. Blanqui beitrete, die er in seiner **Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu' à nos jours, Paris 1837,** Band I. S. 120 ff. ausgesprochen hat. „Wenn man, sagt er, in seinem Geiste die glorreichen Erinnerungen an die ersten Zeiten des Christenthums und die majestätischen Einzelnheiten dieser so einfachen und so weisen Organisation erwägt, so kann man sich einer tiefen Wehmuth nicht erwehren, wenn man gegenwärtig diese Religion von einem ernstlichen Verfall bedroht sieht. Allerdings hält sich der Bau, obwohl allerseits untergraben, noch aufrecht, und wirft fortwährend auf die Gegenwart den großen Schatten der Vergangenheit; der Gottesdienst wird fortgefeiert, die Tempel stehen offen, die Hierarchie ist dieselbe; allein welche Entstellung in der

Gluth des Glaubens! und wie sehr sind die Rollen gewechselt! Der Priester gibt nicht mehr den Impuls, er weiß ihn nicht einmal mehr zu empfangen; er verbraucht in unfruchtbaren Kämpfen gegen den gesellschaftlichen Fortschritt seine Kräfte, geschwächt durch die Unduldsamkeit und durch die Erschütterung von Umwälzungen. Er nimmt die Kanzeln ein, aber die Kanzeln sind stumm; ihre Stimme schauert nicht mehr, wie ehedem, in das Herz der Völker, wenn sie dieselben in Masse zur Eroberung des heiligen Landes aufstürmte. Die Religion besteht fort, aber sie hat keine Diener mehr auf der Höhe ihrer Bedürfnisse und der unserigen. Und gleichwohl ist bis jetzt trotz unsern zahlreichen Versuchen einer politischen Verjüngung keine menschliche Verfassung der ihrigen gleich, keine Centralgewalt hat es in ihrer Macht, sich so gehorchen zu lassen, wie sie; das Unglück ist, daß man es nicht versteht, in ihrem Namen würdig zu gebieten. Es gibt Fragen der politischen Oekonomie, welche so lange unlösbar bleiben werden, bis sie dabei Hand anlegen wird. Der Volksunterricht, die gleiche Vertheilung der Gewinnste der Arbeit, die Reform der Gefängnisse, die Fortschritte des Landbaus und viele andere Aufgaben werden erst durch ihr Einschreiten eine vollständige Lösung erhalten, und das ist Recht; wahrlich sie allein kann die Fragen gut lösen, welche sie gut gestellt hat."

„Soll es uns nicht vergönnt seyn, Zeugen dieser so heiß erwünschten Entwickelung zu seyn? Wir glauben es nicht, obwohl die religiöse Reaction, welche sich allerseits offenbart, es hoffen zu lassen schien. Wahrlich es ist eine schöne Huldigung, von Europa dem erhabenen Einfluß gebracht, welcher uns ehedem das Princip aller Freiheiten gegeben hat; allein diese Huldigung haben die Priester lediglich für eine Rückkehr zu den alten Ideen, eher für eine Ableugnung des Fortschrittes, als für den Fortschritt selbst genommen! Verhängnißvoller Irrthum, welcher die Welt in ihrem Laufe hemmt! Sonderbare Verblendung einer Kaste, die hartnäckig darauf beharrt, außerhalb der Menschheit zu leben, und die sich ihr nach-

schleppt, statt an ihrer Spitze voranzuschreiten! Ach! wenn der Priester gegenwärtig wüßte, welcher wunderbaren Metamorphose Werkzeug er seyn, und welchen ungeheuern Einfluß auf die menschlichen Geschicke er auszuüben vermöchte! Krankenhäuser, Gefängnisse, Schulen, Werkstätten, öffentliche und Privatverhältnisse unter den Völkern und Einzelnen, Landbau, Verkehrsmittel, Unternehmer und Arbeiter, Alles würde zu seinem Gebiete gehören, Alle würden gerne als Schiedsrichter und Leiter den sittigenden Priester nach der Gestalt des XIX. Jahrhunderts nehmen, den duldsamen, aufgeklärten Priester, der etwas weniger von den Schrecknissen der andern Welt als von den Bedürfnissen der diesseitigen sprechen, und nicht mehr der Unzulänglichkeit der Staatskunst die Mitwirkung seines Eifers und seiner Hingebung versagen würde. Man würde sich bald wieder erinnern, daß die Priester lange Zeit die ersten Missionäre der Gesittung gewesen sind, und wir würden in den Tempeln etwas Anderes, als die Declamationen gegen die Verdorbenheit des Zeitalters, die Prunksucht und den Reichthum hören. Der sonderbare Kampf, den wir sehen, die friedliche Stimmung der Welt in einer kriegerischen Haltung hätte schon der allgemeinen Harmonie Platz gemacht, zu welcher man vorschreitet, wenn die schöne Organisation des Christenthums durch Männer vertreten würde, die im Stand wären, sie zu begreifen und zu bewahren. Allein ich scheue mich nicht zu sagen, daß die christliche Religion gegenwärtig von diesem Einschreiten so weit entfernt ist, als der römische Polytheismus es von seiner frühern Macht zur Zeit war, wo das Christenthum den letzten Streich gegen denselben führte. Was hat die Religion aus Spanien, Portugal und Südamerika, ihren herrlichsten Gebieten, gemacht? Was ist unter ihren Händen das unglückliche Irland geworden?“

Wir stimmen dem Schlusse dieser Stelle nicht ganz bei, sowohl was die Ansicht über die gegenwärtige Unfähigkeit der Religion zu einer politischen Reorganisation betrifft, als theilweise auch die Beweisführung für denselben Satz durch die Bei-

spiele Spaniens, Portugals, Südamerika's und Irlands: die Religion hat in sich eine solche tief menschheitliche Einwirkungsfähigkeit und Aneignungsgabe, daß sie, wenn sie die leitenden Interessen der Gegenwart unter ihre Pflege nähme, einen veredelnden Schwung der Gesittung des Zeitalters geben würde; nur muß sie sich auf das Gebiet dieser Interessen herablassen, einen solchen Geist entwickeln, der einen Zusammenhang mit der Stimmung der Zeit hat, um dadurch eine Zugänglichkeit zur allmäligen Umbildung der Gesinnung zu gewinnen. Die Kirche hat sich ja im Mittelalter in der Höhe ihrer Herrschaft zur Stimmung der Menschen herabgeneigt, einen Vergleich mit den Neigungen derselben geschlossen, um dieselben endlich sich ganz anzueignen. Nur suche sie nicht in Aeußerlichkeiten, in sichtbaren Institutionen, was sie allein vom kirchlichen Geiste erwarten kann. Mittelbar soll sie den Staat bis zum letzten Glied verklären, aber unmittelbar im Gebiete des Staats kann und soll sie nicht mehr gründen und ordnen.

Doch unversehens haben wir die Anordnung unserer Arbeit verstellt, und das Ende in den Anfang gerückt, kehren wir daher zurück zum Faden der geschichtlichen Abfolge, und entschuldigen wir unsern Sprung aus der fernen Vergangenheit in die Zustände und die Noth der Gegenwart mit unserer Absicht, hier nicht blos eine historische Darstellung zu liefern, sondern auf dem friedlichen Weg der Lehre die praktische Lösung der ohne die Einwirkung des Christenthums unlösbaren Hauptaufgaben des socialen Lebens der Gegenwart vorzubereiten. Muß man doch, um die Aneignung der Kirche und des Kirchlichen, um die Bedürfnisse und Sehnsucht der Zeit zu erfassen, zeigen, wie die Kirche in den frühern Stadien ihrer Entwickelung auf Staat und Recht gewirkt habe; dann darf man nur den in der Neuzeit eingetretenen Wechsel der Völker in Staat und Recht nach allen Richtungen der gegenwärtigen Gesellschaftlichkeit untersuchen, um auch die gegenwärtig mögliche Einwirkung der Religion auf Staat und Recht zu erkennen und zu begrenzen. Und umgekehrt tritt durch den Gegensatz der

Neuzeit der Charakter der Vergangenheit klarer und schärfer hervor.

Ehe wir aber die Wirkungen des Christenthums im Mittelalter betrachten, wollen wir die Ursachen derselben und namentlich ihrer Allgemeinheit kurz entwickeln.

Anerkennend als die höchste Quelle dieser Umgestaltung des Zustandes der Menschheit die göttliche Leitung und sie in Demuth verehrend, zählen wir hier die derselben untergeordneten Ursachen auf.

Suchen wir diese Wirkungen des Christenthums in seinen ersten Zeiten auf, so müssen wir sie in doppelter Richtung, nämlich zu der römischen und dann zu der germanischen Bevölkerung betrachten.

In Beziehung auf die Römer kam das Christenthum als der einzige Trost in der furchtbaren Verzweifelung dieses Volkes. Hier rettete nicht einmal die Lebenskraft einer in sich geschlossenen Nationalität: so viele Stämme waren zu dieser Einheit mechanisch zusammengefügt worden, daß nicht einmal ein nationales Bewußtseyn dieses Volk in seine Auflösung geleitete; das Barbarenthum hatte das Diadem um die Stirne Roms geflochten, und auf die Saturnalien des Kaiserreichs folgte die gräßlichste Zersetzung mit dem Gefolge der Invasion der Barbaren, der Mengung der Stämme, der Wirre der Sitten, Sprachen und Laster — ein wahres sociales Chaos. Jedes erhaltende Element war zerfallen. Der Skepticismus, bis zur Verzweiflung geschärft, nagte an dem letzten Rest der nationalen Tradition, und die Lehren der Stoa, Epikurs und der Akademie zeigten selbst den Zerfall der geistigen Erbschaft. Die römische Nation hatte aufgehört zu seyn: sie war nur noch ein Stämmegemenge.

In dieser allseitigen Zerrüttung, in welcher das Volk schon früher sehnsüchtig nach jedem Aberglauben des Morgenlandes gegriffen, und darin vergebens Rettung gesucht hatte, erschien das Christenthum, mit ihm das Heil. Diese Stimmung der Zeit erklärt, warum das Volk so rasch zu dessen Altären

stürzte. „Wir sind erst von gestern, rief Tertullian, und schon erfüllen wir euere Colonien, das Heer, den Palast, den Senat, das Forum, wir lassen euch nur euere Tempel.“

Ganz anders empfing es die Stimmung der Germanen. Das geistige Princip dieses Stammes ist, wie das des heidnischen Roms die Macht gewesen war, die Freiheit, nicht die der Willkür, sondern die natur- und gottgemäße. Er fand in der Kirche nur die Vergeistigung und die Entwickelung des ihm angeborenen Princips, und schloß sich daher, nachdem die erste Reaction gegen den verwilderten Stammgeist verlaufen war, enge an die Kirche an. Diese kirchliche Vorbildlichkeit drang selbst in die Formen der Verwaltung: in der Kirche, wie bei den Germanen, herrschte das Princip einer weit gehenden persönlichen Gleichheit und folgeweise das der Wählbarkeit; das Christenthum hatte seine Kirchenversammlungen, wie die Germanen ihre Versammlungen, die später sich in die der März- und Maifelder verwandelten. Selbst für die Römer lagen darin erhebende Erinnerungen: die Bischöfe der Urkirche, so streng gegen die Großen, so hilfreich gegen die Schwachen erinnerten sie an die Volkstribunen früherer Größe, und ihre öffentliche Wahl, ihre Predigt, ihre Versammlungen, ihre Wählbarkeit ohne Rücksicht auf den Stand, an die römische Republik, während die streng gegliederte Hierarchie der Kirche sie an die feste und verständig geordnete Verwaltung ihres Kaiserreichs mahnte.

Die römische und die germanische Bevölkerung schloß sich aber dem Christenthum um so enger an, als dieses die Aussicht auf eine große Verbindung der Menschheit eröffnete. Die Römer, aus ihrer frühern so berechneten Politik herausgetreten, suchten eine Fortbildung ihrer Zustände nicht mehr in der eigenen Macht, an welche sie das Vertrauen ganz verloren hatten, sondern in etwas ganz Wunderbarem, welches das Christenthum mit seinen Ahnungen ihnen bot; die Germanen aber trugen in ihrer tiefen Eigenthümlichkeit den Zug des Waglichen und Abentheuerlichen. Die Aussicht auf die Gründung

eines großen Reiches sagte dieser Stimmung zu, so wenig der ihnen eigene Sinn für die Individualität eine solche Schöpfung zu erhalten verbürgte.

Dazu kam noch, daß bei den Römern, wo alle Institutionen verbraucht waren, und bei den Germanen, wo Stamm gegen Stamm und Bund gegen Bund, gleich und unabhängig, stand, nicht mehr eine Autorität aus dem Volke, sondern nur eine über demselben erhabene Gewalt Gehorsam fordern und erwarten konnte. Hier konnte eine Gewalt nur durch Gott herrschen.

So entsprach die Regierung der Kirche nicht blos dem Schicksal und der Stimmung der Zeit, sondern auch der Eigenthümlichkeit der leitenden Völker, ja selbst den individuellen Stellungen innerhalb der einzelnen Nationen; denn die Kirche gefiel den Großen durch das von ihr verkündete Gebot der Unterordnung unter eine Gewalt, den Schwachen aber durch die von ihr geheiligte Lehre von der Unabhängigkeit und der Gleichstellung der Einzelnen vor Gott. Die Kirche hatte sonach eine menschheitliche, nationale, individuelle Ansprache, und mußte sich daher alle Stellungen rasch aneignen, und sich in alle Verhältnisse verbreiten.

Diese allgemeine Bereitheit für ihre Einwirkung hat die Kirche auf die weiseste und umfassendste Art benutzt, am entschiedensten durch ihre Einheit.

Diese Einheit war ihr eingezeugt; sie ist das Werk des großen Einen, der durch sein Opfer sie erbaut hat, und in lebendiger Gegenwart noch jetzt durch seine Kirche geht. Sie ist die lebendige Einheit des Christenthums, nicht die mechanische einer irdischen Macht. Jedes Leben ist eine Einheit, aber eine hinfällige gegen die große göttliche Einheit, der alles Leben sich zuwendet. Jede niedere Einheit rankt sich an eine höhere, bis zu der höchsten göttlichen, die alle Einheiten umfaßt. Die Einheit ist aber nicht blos die Form des Lebens, sie ist auch die der Wahrheit, der Schönheit, der Gerechtigkeit und der Güte, welche alle nur Theile der gött-

lichen Einheit sind, zu welcher Alle durch den Erlöser gelangen sollen.

„Ich bitte, sagte er am Vorabend seines Leidens, nicht für sie allein, sondern auch für jene, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit Alle Eins seyen; damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Und ich habe die Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, auch ihnen gegeben, damit sie Eins seyen, wie auch wir Eins sind. Ich in ihnen, und sie in mir, damit sie vollkommen Eins seyen, und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast.“

Ist Christus aber der Vermittler zwischen Gott und der Menschheit, ist der Gottmensch selbst der Stifter dieser heiligen durch die Sünde verlorenen Einheit, bleibt aber der Geist des Erlösers ewig bei seiner Kirche, so muß die Form, die ja stets nur dem Zwecke dient, sich dem Wesen und Zweck der Kirche, der Vermittelung einer Einheit zwischen Gott und der Menschheit, aneignen, sich selbst als Einheit darstellen. Wäre der Erlöser sichtbar in der Kirche geblieben, so wäre er fortwährend die heilige Mitte, der Quell des Lebens; nachdem er aber zum Vater zurückgekehrt ist, und seinen Willen und die Wahrheit in der Schrift und Ueberlieferung, die einer Auslegung bedürfen, und seine Liebe in der Gnade hinterlassen hat, die eines Spenders bedarf, so mußte als Vertreter des unsichtbaren Hauptes ein sichtbares als Bewahrer der göttlichen Gemeinschaft bleiben. Diese Einheit der Kirche, diese Sammlung der Völker um ein einziges, menschliches, wenn auch geweihtes Haupt, ist ein Wunder in der Geschichte, nach der Betrachtung der göttlichen Absicht eine nothwendige Regel, nach menschlicher Anschauung eine Anomalie. Nach achtzehn Jahrhunderten unter den Gräbern der Reiche und der Throne gibt der Papst noch seinen Segen Urbi et Orbi, einer Stadt die er nicht gegründet, nicht durch Gewalt, sondern durch Wohlthaten erlangt hat, die er als ewige Stadt bewohnt; er, der Träger des Ewigen. So sehr dient, was für einen andern Zweck gegründet war, dem Höhern, wenn dieses ruft.

Und war dieses Rom zu dieser christlichen Wirksamkeit nicht vorgebildet?

Wie Rom geschichtlich zwei Weltalter vermittelt, so ist es schon nach seiner geographischen Lage in der Mitte der italischen Halbinsel ein Vermittler. Am Herzen von Europa angelagert, ragt Italien wie ein gestrecktes Vorgebirg in das Mittelmeer, diesen weltgeschichtlichen Wandelweg der Gesittung, die Arme ausbreitend gegen Africa und Asien, und allen Ländern offen, von der Natur zum Mittelpunkt der Welt gerüstet, leicht gebend, leicht empfangend. Allein diese Lage mußte benützt werden, und in der Art der Benützung der günstigen Verhältnisse liegt die Erklärung des glücklichen Erfolges. In dem Gesetz der von Gott gegebenen Einheit hatte das christliche Rom sein Lebensgesetz empfangen, und es brauchte blos alle seine Einrichtungen demselben unterzuordnen, so war schon für die Unsterblichkeit seiner einem Ewigen dienenden Stellung gesorgt. Der Papst hat Nichts aus sich gestiftet, er bewahrte nur die göttlich angelegte Einrichtung; seine Aufgabe war nur das Gesetz, welches er übernommen hatte, zu allen Zeiten und in alle Verhältnisse einzubilden; dazu bedurfte es vor Allem zweier Eigenschaften, welche forterbende Prärogativen des heiligen Stuhls zu seyn scheinen, einer ruhigen Weisheit, und im Falle bedrohlicher Reibung einer unbedingten Hingebung an seine Sendung. Das Princip der kirchlichen Leitung ist dem Primat gegeben; die Aufgabe besteht nur darin, es in die wechselnden Lagen und Verhältnisse einzutragen; das Princip darf nie aufgegeben werden, aber Zugeständnisse können es für die Anwendung mildern; in diesem Zu- und Nachgeben, in dieser Beschränkung, und wo das Hinderniß weicht, in der naturgemäßen Einwirkung und Entwickelung hat sich zu allen Zeiten eine übermenschliche Klugheit der Päpste gezeigt; wo aber ein unmittelbarer Gegenstoß der geistigen Welt und der materiellen erschütternd hereinbricht, dort ist die geduldigste Ergebung in die göttliche Fügung und das muthigste Marterthum nicht ein seltenes Opfer einzelner Päpste, son-

dern die Erfüllung einer gemeinsamen Pflicht, die That der meisten Päpste. Die Stärke des Systems stählte die schwache menschliche Kraft, und so verschwindet gegen die Menge großer würdiger Päpste die Zahl der ihrem Berufe nicht entsprechenden Kirchenhäupter. Man hat den römischen Stuhl oft der Starrheit beschuldigt; Nichts ist ungerechter: daß er den ihm von Gott gegebenen Beruf wahrte, war sein Gesetz und seine Kraft; an lebendiger Entwickelung in meister Zeit hat aber keine Macht der Erde ihn erreicht. Er hat achtzehn Jahrhunderte die Wahrheit gegen die Gewalt vertheidigt und die Würde der Menschheit oft gerettet: dieser Kampf wird fortdauern; denn nichts ist consequenter, als der Geist und die Gewalt, welche letztere doch stets dem erstern unterliegt. Längst sind die gegen Rom Kämpfenden hingesunken, und die es umwehende Einsamkeit der Todten ist der verlässigste Zeuge seines Lebens und seiner Unsterblichkeit.

Sehr schön sagt Chateaubriand, **Génie du Christianisme tome III. p.** 188: „Das christliche Rom war für die neuere Welt, was das heidnische Rom für die alte Welt war, das allgemeine Band; diese Hauptstadt der Nationen erfüllt alle Bedingungen ihrer Bestimmung, und erscheint wahrhaft als die ewige Stadt. Es wird vielleicht eine Zeit kommen, wo man finden wird, daß doch eine große Idee, eine herrliche Institution die des päpstlichen Thrones war. Der geistliche Vater, gestellt inmitten der Völker, vereinte die verschiedenen Theile der Christenheit. Welche schöne Rolle eines Papstes, der wahrhaft von dem apostolischen Geiste beseelt ist! Allgemeiner Hirt der Heerde, kann er die Gläubigen entweder in den Pflichten erhalten, oder sie vor der Unterdrückung schützen. Seine Staaten, groß genug, um ihm die Unabhängigkeit zu geben, zu klein, als daß man etwas von seinen Anstrengungen zu befürchten hätte, lassen ihm nur die Macht der Meinung; eine bewunderungswürdige Macht, wenn sie in ihrer Herrschaft nur Werke des Friedens, der Wohlthätigkeit und der Liebe umfaßt."

„Das vorübergehende Uebel, welches einige schlimmen Päpste

gestiftet haben, ist mit ihnen verschwunden; aber wir empfinden noch täglich unermeßliche und unschätzbare Wohlthaten, welche die ganze Welt dem römischen Hof verdankt. Dieser Hof hat sich fast immer über sein Zeitalter erhaben gezeigt. Er hatte Ideen von Gesetzgebung, von einem öffentlichen Recht; er kannte die schönen Künste, die Wissenschaften, die Bildung, als noch Alles in die Finsternisse der gothischen Institutionen getaucht war; er behielt das Licht nicht ausschließlich für sich, er verbreitete es über alle; er machte die Schranken fallen, welche die Vorurtheile unter den Nationen erheben; er suchte unsere Sitten zu sänftigen, uns aus unserer Unwissenheit zu reißen, uns unsern rohen und wilden Gewohnheiten zu entziehen. Die Päpste waren unter unsern Ahnen Missionäre der Künste, gesandt zu Barbaren, Gesetzgeber bei Wilden. „„Blos das Reich Karls des Großen, sagt Voltaire, hatte einen Glanz von Bildung, welcher wahrscheinlich die Frucht der Reise nach Rom war.““

„Es ist sonach eine ziemlich allgemein anerkannte Sache, daß Europa dem heiligen Stuhl seine Gesittung, einen Theil seiner besten Gesetze, und fast alle seine Wissenschaften und Künste verdanke.“

Die göttliche Einheit, verbunden mit der lebendigsten Manchfaltigkeit der von der Einheit gegebenen Elemente, war es, welche eine solche Wirkung der Kirche sicherte. Diese Einheit und Manchfaltigkeit sind der Kirche wesentlich, und wirkten noch besonders durch ihre historische Bedeutung, da die Einheit das Ideal des römischen Wesens gewesen war, die Manchfaltigkeit und die sich in sie auswirkende Freiheit aber die Eigenthümlichkeit des germanischen Stammes bildeten. Diese Verbindung der Einheit und Manchfaltigkeit zeichnet die ganze Verfassung der Kirche aus. Ueberall verläuft neben der Abfolge der Häupter der streng gegliederten Hierarchie als Vertreterin der Einheit ein Element der individuellen Freiheit als Vertreter der kirchlichen Gesammtgesinnung und des Gemeingeistes, welches um so wesentlicher war, da die Kirche nicht

durch die materielle Gewalt, sondern durch die Stimmung der Gesinnung herrschen soll. Neben dem Papst steht das allgemeine Concil, neben dem Primas das Nationalconcil, neben dem Erzbischof die Provinzialsynode, neben dem Bischof die Diöcesansynode. Wie daher die Geistlichkeit in dem ganzen Zug ihrer Aemter nur ein Nachbild des als Prophet, Hohepriester und König in der Kirche waltenden Erlösers darstellen sollte, so waren die Kirchenversammlungen je nach den Sprengeln, in welche der Gesammtkörper der Kirche zerlegt war, die Organe der Gemeinde, die mit dem Haupte aufs innigste verbunden seyn soll.

Nach diesem System wurden in der Kirche die Lehr-, Weihe- und Gesellschaftsgewalten organisirt, und als Richtungen der letztern die gesetzgebende, aufsehende, richterliche und vollziehende Gewalten, so daß der Eine Typus von dem Mittelpunkt bis zu den äußersten Theilen hinaus drang. Es herrschte hiebei aber nicht eine mechanische Nachahmung, sondern überall eine lebendige Nachbildung, die bei abweichenden Verhältnissen auch abweichende Institutionen ertrug. So stellten alle Theile Ein Ganzes mit einheitlicher Geschlossenheit dar.

Nicht nur wurden aber die eigenen innern Verhältnisse der Kirche nach dem gleichen Vorbild geordnet, auch die äußere Stellung suchte die Kirche sich anzugleichen. Eine Zersplitterung wäre zu befürchten gewesen, wenn ein nach Ländern vielfach wechselndes Recht den Klerus an jedem Orte anders verpflichtet hätte; um auch da die Einheit zu erhalten, lebte die Geistlichkeit allenthalben nach der lex Romana. Schon diese Umstände genügten, um den größten Einfluß der Kirche zu sichern; eine so kräftig gefügte Einheit war allmächtig gegenüber der Zerrissenheit der Elemente des untergehenden Reichs und der sich stoßenden Stammgeschiebe der Völkerwanderung.

Allein damit sind noch nicht alle Wege und Mittel erschöpft, durch welche die Kirche wirkte.

Die Geistlichkeit übernahm die Schule, die sie in der Zeit allgemeiner Rohheit auch allein verwalten konnte; an den

Klöstern, zumal an denen der Benedictiner, und an den Stiftern wurden Volksschulen errichtet; für den höheren Unterricht sorgten die Domschulen, aus denen später die von der Kirche allein oder doch unter ihrer Mitwirkung errichteten Universitäten entstanden.

Ebenso hat die Kirche die Kunst in ihren Bereich gezogen, um dem Gefühl durch ihre Symbolik dasjenige nahe zu bringen, was sich vor dem bloßen Verstande nicht zur Klarheit zergliedert, und den großen historischen Verlauf des Christenthums dem Gläubigen vorzubilden. Damit aber auch der Wille seine heilige Richtung empfange, entwickelte die Kirche als sicheres Mittel ihrer Erziehung die großartige Anstalt ihrer Disciplin mit ihrem Hauptorgan, der Bußanstalt.

So gestaltete die Kirche eine gemeinsame europäische Civilisation, deren Entwicklung hauptsächlich durch die Kirchenversammlungen verlief, sie stiftete dadurch eine Gemeinsamkeit aller Lebensverhältnisse, da sie das ganze Leben des Menschen umfing; sie gab dieser Gesammtcultur eine gemeinsame Sprache, die lateinische, und eine ziemlich gleichartige Literatur.

Die Kirche wirkte aber nicht bloß durch diese geistigen Stiftungen, durch das Wort der Lehre und die Gnade der Weihe: sie vollführte durch ihre Glaubensboten geistige Eroberungen, und der Muth dieser Helden machte die heilige Ueberzeugung, welcher er entflammte, zur Ueberzeugung der tapfern aber rohen Völker, welchen sie die heilige Lehre brachten.

Die gleiche praktische Richtung hatten im Abendland die Klöster; ganz entgegengesetzt dem Mönchthum im Morgenlande, wo es nur der einsamen Beschaulichkeit diente, hatten die Klöster im Abendland den Zweck eines ergiebigen Zusammenwirkens für die Gesellschaft. Nicht nur für die geistige Bildung, für die Rettung des Schatzes der gelehrten Bildung der Vorwelt, für die Stärkung der bei der allgemeinen Zerrüttung der Zeit geschwächten oder verwilderten Gemüther durch eine strenge bindende Regel, waren diese Orden Stätten einer erfolgreichen Thätigkeit, sondern auch für den Landbau

und die Gewerbe; aus ihrem Schooße trat die Industrie entfesselt hervor, um dann in den Städten des Mittelalters unter dem Schutz des Associationssystems zu erstarken, das selbst eine kirchliche Grundlage und vielleicht selbst eine kirchliche Entstehung hatte.

Die Kirche hatte aber noch eine andere Seite praktischer Wirksamkeit auf die Gesellschaft, die sich in ihrer Wichtigkeit nur ermessen läßt, wenn man sie mit der Unzulänglichkeit des gegenwärtigen Staats vergleicht, der ihr diese Wirksamkeit abgenommen hat; ich meine die Wohlthätigkeit, namentlich die Armen- und Krankenpflege, welche die Kirche deßwegen mit so vielem Erfolg besorgte, weil sie zugleich auch auf die innere Gesinnung der Armen hinwirkte, und eigene Orden für ihre Besorgung schuf, die mit der größten Aufopferung einer corporativen Gesinnung dem schönen Zweck ihrer Stiftungen dienten.

So hat die Kirche nach dem gleichen Vorbild das ganze Leben der Völker und der Menschen unter ihren Schutz genommen: keine Seite des Daseins der Gesellschaft blieb ihrem Einfluß entzogen, und der Einzelne lebte von der Geburt bis zum Grabe in dem Kreis ihrer heiligen Einwirkung; allen wichtigen Ereignissen gab die Kirche ihre Weihe: sie war, wie ihr Stifter, allgegenwärtig, lehrend, weihend, regierend: sie näherte das schmale Leben der Gegenwart der Ewigkeit, und zog die ewigen Verhältnisse des Jenseits in den irdischen Lebenskreis hinein.

Daß bei dieser Universalität ihrer Wirksamkeit die Kirche im Mittelalter auch das Recht und den Staat mächtig bedingen mußte, ist an sich klar, und von der Geschichte auf allen ihren Blättern bezeugt. Wir können übrigens auch hier nur die allgemeinen Züge geben.

Die kirchliche Einwirkung auf das Recht des Mittelalters läßt sich in allen drei Instanzen nachweisen, in welchen dasselbe sich darstellt, nämlich 1) im Völkerrecht, 2) im Staatsrecht, 3) im Privatrecht.

Im Völkerrecht ging die Kirche von einer Idee aus, die in ihrem innersten Wesen lag, und in neuerer Zeit auf eine merkwürdige Weise verkannt wurde. Sie führte nämlich das Völkerrecht auf die Menschheit zurück, welche ihre rechtlichen Verhältnisse als geistige Macht unter den einzelnen Völkern ordnen soll; die neue Ansicht hingegen geht von den einzelnen Völkern aus, und will unter den selbstständigen und unabhängigen Staaten durch Vertrag oder Gewohnheit ein mit Recht so genanntes internationales Recht begründen.

Es ist auf den ersten Blick klar, wie viel erhabener die kirchliche Idee ist. Die Kirche will einen großen Bruderbund der Völker stiften, in welchem diese, unbeschadet ihrer nationalen Unabhängigkeit und Individualität, die Träger der Idee seyn sollen.

Diese Idee sollte aber nicht als eine todte Abstraction ruhen, sondern die Kirche strebte mit aller Macht ihre Verwirklichung in dem von Karl dem Großen gegründeten abendländischen Kaiserthum an, das Mittler und Friedensbewahrer unter den Staaten der Christenheit zu seyn die hohe Bestimmung hatte. Zu diesem Berufe bedurfte es der christlichen Weihe, die auf eine großartige Weise in dessen Stiftung gelegt wurde. Als aber die Kaiser dieser hohen Bestimmung vergaßen, trat sie an die Macht zurück, von welcher sie ausgegangen war: der Papst ward der Schiedsrichter im Verkehr der Völker, und blieb es so lange, als die kirchliche Autorität als die höchste von der europäischen Menschheit anerkannt wurde, und die ehrwürdige Verwaltung des völkerrechtlichen Mittleramtes die Ehrfurcht der Völker gebot.

Wie würdig es aber bekleidet wurde, bezeugt Montesquieu, wenn er Esprit des lois, liv. XXIV. chap. III. sagt: „Endlich verdanken wir dem Christenthum sowohl in der Regierung ein gewisses Staatsrecht, als auch im Krieg ein gewisses Völkerrecht, welches die menschliche Natur nicht genug anzuerkennen vermag.“

„Es ist das Recht, welches bewirkt, daß bei uns der Sieg den besiegten Völkern die großen Güter, das Leben, die Freiheit, die Gesetze, das Vermögen und immer die Religion läßt, wenn man nicht sich selbst verblendet." Ein Papst ist es, der seinen Fluch über die Peiniger der besiegten Stämme des erst entdeckten Amerika's aussprach.

Den Krieg, als die Entscheidung durch die Gewalt, nach ihrem innern Geiste zu vertilgen berufen, hat die Kirche ihn wenigstens gemildert, und theilweise durch die Verwerfung des Eroberungsrechts beseitigt, ihn blos zum Selbstschutz billigend.

Aber auch das Staatsrecht ward durch die Kirche vielfach bestimmt, und hat sich durch diesen Einfluß veredelt. Nach christlicher Ansicht ist auch die Herrschaft ein von Gott vertrauter Beruf, und der Herrscher daher dem höchsten Richter verantwortlich.

Bei der Krönung hat die Kirche durch den Mund des weihenden Priesters ernst verkündet: Bene est, ut te prius de onere, ad quod destinaris, moneamus. Regiam hodie suscipis dignitatem, praeclarum sane inter mortales locum, sed discriminis, laboris et anxietatis plenum. Verum si consideraveris, quod omnis potestas a domino Deo est, per quem reges regnant, tu quoque de grege tibi commisso ipsi Deo rationem es redditurus.

Alle Herrschergewalt stammt nach der Ansicht des Mittelalters von Gott, und der Feudalismus ruht geistig auf der Idee einer stufenweisen Emanation der Gewalt von Gott, die im Laufe ihrer Ableitung in eine immer sich vergrößernde atomistische Zersplitterung eingeht, stets aber von einer entsprechenden Verpflichtung begleitet ist, da die Herrschaft nicht nur die Gewalt, sondern auch die Schutzpflicht nach der Ansicht jener Zeit enthält.

Dieses zeigt schon der erste Artikel des sonst der Theokratie nicht sehr günstigen Sachsenspiegels in den Worten: „Twe swert leit Got an ertrike to beschermen de Christenheit: Deme Pawese dat Geistlike, deme Keyser dat Wertlike. — Wat de

Pawes myt Geistliken Rechte nicht bedwingen mach, dat sal de Keyser myt Wertliken Rechte bedwingen, deme Pawese horsam to synde. Dus sal de Geistlike gewolt ok helpen deme Wertliken Rechte, off id ys bedarff.“ Hier zeigt sich klar, wie die Zeit die Staatsgewalt in ihrer Abhängigkeit von der Kirche auffaßte, eine Abhängigkeit, die, an und für sich nur religiös und sittlich, in einer Zeit, die auf solche Unterscheidungen nicht tief einging, auch zur rechtlichen sich erweitern mußte. Eben so deutlich tritt aber in dieser Stelle des Sachsenspiegels das richtige Verhältniß wechselseitiger Unterstützung zwischen Kirche und Staat hervor.

Es bestand rechtlich keine unbeschränkte Gewalt der Fürsten, sie war durch göttliches und menschliches Recht begrenzt; es wird ausdrücklich gesagt: **Rex a recte agendo vocatur**, als Beruf des Herrschens wird die Erhaltung des Friedens und der Eintracht, der Schutz der Bedürftigen angegeben; und drang eine Zerrüttung der Einigkeit zwischen den Herrscher und das Volk ein, so trat der Bewahrer der geistlichen Gewalt, als deren Ausfluß die weltliche galt, als Schiedsrichter zwischen die Parteien, und gab in ihrer unabhängigen Stellung als Organ der göttlichen Satzung den Schiedsspruch.

So bestand ein wahres Völkergericht, zum Schutz der Könige gegen ungerechte Factionen, und zum Schirm der Völker gegen unterdrückende Herrscher. Dieses Völkergericht ward allerdings hie und da und später oft mißbräuchlich geübt, aber der Mißbrauch schwächte nicht den Segen des gerechten Gebrauchs: den Mißbrauch rügte die allgemeine Stimme der Völker, welche dankbar den gerechten Gebrauch anerkannte. Sehr richtig sagt Chateaubriand a. a. O. **liv. VI. chap. XI.**: „Wenn die Päpste die Reiche mit dem Interdikt belegten, wenn sie die Kaiser zwangen, von ihrem Benehmen dem heiligen Stuhl Rechenschaft abzulegen, so maßten sie sich allerdings eine Gewalt an, welche sie nicht hatten; allein durch die Verletzung der Majestät des Throns erwiesen sie vielleicht der Menschheit eine Wohlthat. Die Könige wurden vorsich-

tiger; sie fühlten, daß sie einen Zügel hatten, und das Volk eine Aegide. Die Schreiben der Päpste ermangelten nie, die Stimme der Nationen und das Gesammtinteresse der Menschen in die Beschwerden der Einzelnen zu mischen. „„Es sind uns Berichte zugekommen, daß Philipp, Ferdinand, Heinrich sein Volk unterdrückte, u. s. f.““ Das war ungefähr der Eingang aller dieser Urtheile des römischen Hofes.“

„Wenn inmitten Europa's ein Gerichtshof bestände, welcher im Namen Gottes die Nationen und die Herrscher richten, und welcher die Kriege und Umwälzungen verhüten würde, so wäre dieses Gericht das Meisterstück der Politik und die letzte Stufe der socialen Vollendung; die Päpste waren durch den Einfluß, welchen sie auf die christliche Welt ausübten, daran, diesen schönen Traum zu verwirklichen.“

Der nämliche Schriftsteller hat noch eine andere Wirksamkeit der Kirche auf die staatsrechtliche Ordnung dargestellt, nämlich die mäßigende Haltung der Kirche in politischen Dingen.

Ueberall auf moralischem wie auf physischem Gebiete schaffe die Natur durch Contraste: ein System des Gegensatzes erzeuge den politischen Körper; man brauche bei einem Volke nur die Punkte des Gegensatzes aufzusuchen: die beiden wichtigsten seyen die Sitten des Volkes und die diesem Volke zu gebenden Institutionen. Sey das Volk furchtsam und schwach, so solle seine Verfassung kühn und stark seyn; sey es hingegen stolz und stürmisch, so solle seine Regierung sanft, gemäßigt, unwandelbar seyn. Das Mittelalter sey rauh und stark gewesen, folglich habe man ihm eine besänftigende Leitung entgegensetzen müssen.

Diese mäßigende Rolle habe der Klerus immer übernommen. „Er beschwichtigte, sagte Chateaubriand, er besänftigte die Gemüther; er verhütete die äußersten Entschließungen. Die Kirche hatte allein Bildung und Erfahrung, als die hochmüthigen Barone und unwissenden Gemeinen nur die Factionen und einen unbedingten Gehorsam kannten; sie

allein konnte von den Synoden her sprechen und berathen; sie allein hatte Würde, während Alles um sie her derselben entbehrte. Wir sehen sie um die Reihe sich den Freveln des Volkes widersetzen, freie Einsprachen gegen die Könige erheben, und dem Zorn des Adels trotzen. Die Höhe ihrer Einsichten, ihr versöhnender Geist, ihre Sendung des Friedens, selbst die Natur ihrer Interessen mußten ihr in der Politik hochherzige Ideen geben, welche den beiden andern Ständen fehlten. Zwischen diese beiden andern gestellt, hatte sie Alles von den Großen zu fürchten und Nichts von den Gemeinen, deren natürlicher Vertheidiger sie schon aus diesem Grunde wurde. So sieht man sie in den Zeiten der Wirre vorzugsweise mit den letztern stimmen. Das Ehrwürdigste, was unsere früheren Generalstände boten, war jene Bank von alten Bischöfen, welche die Bischofsmütze auf dem Haupt und den Stab in der Hand, um die Reihe die Sache des Volks gegen die Großen und die des Herrschers gegen die aufrührerischen Großen verfochten."

Die durch die ständische Einrichtung beschränkte Monarchie hat sich sogar unter dem Einfluß der Kirche gebildet. Ist diese nicht ein Abbild des durch die Kirchenversammlungen beschränkten Princips der Einheit in der Hierarchie? Nicht eine neue Darstellung des in der kirchlichen Verfassung heimischen Gegensatzes der Einheit und Manchfaltigkeit? Führte nicht die grundsätzliche Abgeneigtheit der Kirche gegen jede willkürliche Gewalt zu dieser Regierungsform, zu deren Ausbildung die Geistlichkeit als der gebildetste und erste der drei Stände so mächtig mitwirkte?

Auch in ihrer Einwirkung auf das Strafrecht beurkundete die Kirche die höhere Richtung ihres Berufes. Sie wollte den Schuldigen nicht vernichten, sondern geistig wieder herstellen. Dahin ging die ganze Richtung ihres Strafsystems, das schon deßwegen geistiger wirkte, weil es von dem sittlichen Standpunkt der Kirche eine Menge Verschuldungen strafte, auf welche der Staat keine Strafen setzte, und durch die

Bußen viele Vergehen erreichte, die der Staat nicht einmal erfuhr. Eine Folge dieses sittlichen Standpunktes war der milde Geist der kirchlichen Strafordnung. Sie war der Todesstrafe und den verstümmelnden Strafen entgegen. Schon unter den Römern trat die Kirche mit ihrer Fürbitte zwischen den Verbrecher und den ihn mit dem Tod bedrohenden Arm der Gerechtigkeit; sie gewann neben dem Staat eine Aufsicht über die Gefängnisse, und übte an diesen düstern Stätten ihren sanften Beruf der Besserung; selbst das Asylrecht war einerseits nur ein Mittel der kirchlichen Besserung, wie es andererseits ein Schirm gegen die grausame Rechtspflege und die Blutrache der rohen Zeit war. So finden wir hier mit allen organischen Umgebungen schon die Grundlage des Bußsystems, welches unsere Zeit prahlerisch als einen hohen Sieg ihrer Gesittung verkündet.

Auch das gerichtliche Verfahren empfand die befreiende Richtung der Kirche. Das Strafverfahren ward gemildert, und nahm immer mehr die Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit auf; so die Grundsätze, daß kein Abwesender verurtheilt werden solle, daß große Verbrecher nicht Ankläger seyn, daß der Ankläger und Richter nicht Zeugen seyn dürfen, daß die Zeugenaussage einer auch noch so hohen Person nicht zur Verurtheilung eines Angeklagten hinreiche. Lange hatte die Kirche in ihren Gerichten schon die Grundlagen einer gerechten Rechtspflege aufgenommen, ehe sie in die weltlichen Gerichte bessernd hinüberdrang. Von einer einfachen Grundlage, dem kirchlichen Schiedsgericht, ausgehend, hat die Kirche in dem Geist der Billigkeit und der über die Formen erhabenen Gerechtigkeit, welche ihr ursprünglich die richterliche Macht eingeräumt hatten, den Kreis der Entscheidung in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten erweitert, und ebenso von der Mitte der Disciplin das Strafverfahren ausgebildet. Sie hat die Gerichte von dem Aberglauben, zumal von den Gottesgerichten, gereinigt, und die leichtsinnige Losschwörung von eingegangenen Verbindlichkeiten verbannt. Die höhere Bildung und die Uneigennützigkeit der geistlichen Richter

hat der Kirche die erwähnte Rechtspflege in die Hand gegeben, die so oft fast ausschließlich als Erwerb der Usurpation angesehen wird.

Auch das bürgerliche Recht hat nach allen Richtungen der Geist der Kirche berührt und verwandelt.

Schon auf die Rechtsquellen hat die Kirche in dem Mittelalter einen mächtigen Einfluß geübt. Ganz nach dem Geiste ihrer Universalität, welche aber unter derselben die einzelnen Eigenthümlichkeiten der Völker bestehen und sich entwickeln läßt, hat die Kirche das Studium des römischen Rechtes als eines Kunstwerkes innerlicher Folgerichtigkeit, logischer Ableitung und des reichsten Processes der Analogie und in sofern leicht anzueignen, begünstigt, so lange es nicht verletzend in das Individuelle der Rechtsordnung der einzelnen Völker eingriff; als es aber dieses zu unterdrücken begann, und selbst eine gefährliche Reaction auf die Gesinnung der Geistlichkeit durch deren Zurückversenkung in die durch das römische Recht geordnete heidnische Welt zu üben drohte, so hat die Kirche seine Wirksamkeit zu hemmen gestrebt, und dadurch die Eigenthümlichkeit der Rechtsentwickelung bei den einzelnen Nationen geschützt.

Aber auch auf die Institutionen des bürgerlichen Rechts hat die Kirche tief und innerlich eingewirkt. Sie hat hier einen Vergeistigungsproceß eingeleitet, der die umfassendsten Wirkungen hatte. Sie hat allenthalben über den Formen und dem strengen Recht die höheren sittlichen Forderungen der Gerechtigkeit geltend gemacht.

Wir haben schon oben gesehen, wie die Kirche das Personenrecht veredelt hat, wie sie die Heiligung der Familie auch durch die Rechtssatzungen anstrebte, was zumal durch die hohe geistige Haltung der Gesetzgebung über die Ehe und die Erklärung ihrer Unlösbarkeit geschah; wie sie durch ihre moralischen Gebote das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern erhöhte; wir haben gesehen, wie die Kirche die Unfreiheit gemildert hat; sie hat den Unfreien eine Theilnahme an der

Familie gestattet; der Berechtigung an den Unfreien Verpflichtungen beigeordnet, und als deren Hüterin sich aufgestellt, die Rechte der Persönlichkeit bei den Knechten erweitert, ihre Freilassung erleichtert, die Kriegsgefangenschaft als Rechtsgrund der Sclaverei beseitigt. Auch das Sachen- und Verkehrsrecht trat in diese Verwandlung ein. Die Lehre vom Besitz und der Verjährung zeigt den Sieg des guten Glaubens über das blos formelle Recht und seine starre, doch nur mehr äußerliche, Folgerichtigkeit; eben so in der Lehre von den Verträgen; die kirchliche Gesetzgebung über die Zinsen ist ein Beweis der Einführung der christlichen Mildthätigkeit in das Recht; die Noth soll nicht eine Quelle wucherlichen Gewinnes werden, daher einerseits das Verbot der Wucherzinse, und andererseits der vor dem Wucher sichernden und von der Kirche begünstigten Leihanstalten (montes pietatis). Die Kirche hat sich deßwegen aber dem Aufschwung des beweglichen Vermögens neben dem Grundbesitz nicht widersetzt, und daher den Rentenkauf gebilligt, wie denn in Folge des gewerblichen Betriebs der neuern Zeit das Zinsgeschäft eine freiere Bewegung erlangt hat.

Nimmt man die kirchliche Gesetzgebung über die Gelübde, über den Eid, in welchen beiden die Kirche eine besondere gegen Gott übernommene Verpflichtung annahm, so sieht man, wie sehr sie sich bemüht hat, auch hier ihren sittlichen Beruf zu bethätigen. Auch die Testamente erfuhren eine freiere von der buchstäblichen Fessel entbundenere Anordnung.

Ueberall gewahrt man in dem kirchlichen Einfluß auf das Recht eine Würdigung des Wesentlichen gegenüber der Tyrannei der Form und des Buchstabens, eine immer tiefer gehende Versittlichung und eine fortschreitende Vergeistigung.

Auf dem großen Feld der politischen Verwaltung hat die Kirche gleich große Werke vollführt, sie hat sich mit ihrem Geist in die feinste Falte des Volkslebens hineingesenkt, überall mit der größten Kenntniß und Berathung des menschlichen Wesens und mit warmer Sorge für die Bedürfnisse der Menschen.

Für eine solche Gesetzgebung befähigte aber den Klerus auch die Bildung, die er fast ausschließlich besaß, seine Unbetheiligtheit bei den meisten Fragen, die veredelnde Einwirkung, die der Geist der Kirche seinen Trägern eingab, die Universalität ihrer Ansicht, da die allgemeinen Kirchenversammlungen aus den Prälaten aller Länder bestanden, und die Erhebung der Geister durch die Wichtigkeit der Aufgabe, da hier Interessen der gesammten Christenheit verhandelt wurden.

Auch auf dem Gebiet der weitverzweigten Verwaltung wirkte die Kirche das Meiste durch unmittelbare Uebung, als großes Vorbild für eine willige Nachahmung.

Wie mächtig wirkte sie durch ihre Disciplin auf die Kirchen-, Sitten- und die Strafrechtspolizei, und mit welcher auf die menschliche Schwäche berechneten moralischen Diätetik; was that sie für den Unterricht: von der untersten Pfarrschule bis empor zu den Universitäten, diesen Mittelpunkten der damals mit beispiellosem Ernst gepflegten Wissenschaft, welche Riesenwerke der Gelehrsamkeit schuf sie durch bildungseifrige Mönchsorden, die Rettung wie vieler Werke des Alterthums verdanken wir dem Fleiße der Mönche; was that das christliche Rom für die Erhaltung der Denkmäler des Alterthums, wie gastlich nahm es die von Byzanz geflüchteten Musen auf, wie sinnig machte es selbst die Riesengeister des Alterthums, Platon und Aristoteles, der christlichen Bildung dienstbar, die sich an diesem Reichthum erhob; wie sorgsam pflegte es die christliche Kunst, wie willig gewährte es der neuerfundenen Druckerei Schutz, welche Entdeckungen ehren als Zeugnisse des Fortschritts den Klerus jener Zeit!

Welcher Staat sorgte edler für die Heilung der Kranken und die Pflege der Armen! Welche Stiftungen für diese Zwecke, für Auslösung der Gefangenen, für Findelkinder und Waisen rief der Geist der Mildthätigkeit hervor, dem Alterthum ein Fremdling! Wer hat den Landbau musterhafter geübt, öde Landstrecken beurbart, Straßen gebaut, der Industrie eine würdige Beschäftigung gegeben, den Verkehr durch den Gottesfrieden

und viele von den Abteien gestifteten Märkte geschützt, als die Klöster, die Dörfer und Städte erweitert und wohnlicher gemacht? Wer hat dem Handel und der Schifffahrt eine weitere Aussicht gegeben, als die Kreuzzüge und die Reisen der Missionäre, die mit dem Worte des Heils zugleich das Bedürfniß der Erzeugnisse, der Gesittung den fernen Stämmen der Menschheit brachten, und wer hat die Reisen, diese Quelle erfahrungsmäßiger Bildung, mehr erleichtert, als die Gastlichkeit der Kirche!

So pulsirte die Religion, wie ein warmes, volles Herz, durch alle Seiten des socialen Lebens, und umzog den Umkreis dieser rauhen, herben, vielfach düstern Zeit mit der Atmosphäre eines höhern, weihevollen Geistes, einer stillen Andacht, stellend neben die Kraft die dem Sterblichen so nöthige Demuth.

Was für eine Macht mußte aber die seyn, welche eine so rechtmäßige, so tief gewurzelte Macht erschütterte, und ihr das Gebiet ihres bisherigen socialen Einflusses so stark schmälerte, wie wir es in der Zeit von der Kirchenreform des XVI. Jahrhunderts bis zu unsern Tagen herab beobachten.

Hier müssen große innere und äußere Wechsel verlaufen seyn, um solche Ergebnisse zu bringen.

Betrachten wir den Einfluß der kirchlichen Reformation auf unsern Gegenstand in der folgenden Abhandlung!

(Die Fortsetzung folgt.)

II.

Recensionen und Anzeigen.

---

1. Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen. Durch Friedrich Hurter. Dritter Band. Auch unter dem besondern Titel: Kirchliche Zustände zu Papst Innocenz des Dritten Zeiten. Hamburg bei Friedrich Perthes. 1838. Erster Band 616 S.

In der Vorrede zum zweiten Bande seines berühmten Geschichtswerkes, das bereits eine zweite Auflage erlitten und auch im Auslande volle Anerkennung gefunden hat [1]), hatte der Hr. Verfasser die Zusage gegeben, daß er uns noch weitere Früchte seiner Studien über die Zeit Innocenz des Dritten vorlegen werde, indem er S. VII bemerkte: „der eigentliche Character dieses Zeitalters, in welchem, wenn nicht das Christenthum, doch die Kirche, alle denkbaren Lebensverhältnisse durchdrang, belebte und regelte, ist in dieser Geschichte angedeutet; zur Vervollständigung dürfte auch dieses weiter entwickelt, besonders das kirchliche Leben, wie sich ein Bild desselben aus so vielen urkundlichen Denkmälern auffassen läßt,

---

[1]) In Frankreich hat es an A. de Saint-Chéron einen eben so gewandten als geistvollen Uebersetzer erhalten, dessen Arbeit bereits in drei Bänden erschienen und von Hrn. Hurter selber als sehr gelungen bezeichnet worden ist.

sollen dargestellt werden. Hiefür liegen viele Materialien vor; also daß es sich wohl der Mühe lohnt, dieselben zu verarbeiten und als Anhang oder dritten Theil folgen zu lassen. Dazu berechtigt auch der ursprüngliche Plan dieses Werkes, welches nicht blos Innocenzens Geschichte, vielmehr diejenige seiner Zeit geben wollte; ein reiches Gemälde, worin um ihn, als Hauptbild, in mannigfacher Abstufung, aber sämmtlich in Verbindung, so viele andere sich reihen! Treten in diesen beiden Bänden die Personen als mithandelnd in ihrer Individualität auf, so bilden die Zustände, welche größere Massen ohne irgend ein persönliches Hervortreten vereinigen, den Hintergrund, der aber doch in genauer Beziehung zu den Handelnden steht." Diese hier gegebene Zusage ist zwar länger, „als der Verfasser selber beabsichtigte," unerfüllt geblieben; dagegen aber sind wir auch für unser längeres Zuwarten reichlich dadurch entschädigt worden, daß wir nun, statt eines bloßen „Anhanges," oder „dritten Theiles," ein für sich bestehendes selbstständiges Werk vor uns haben, das sich seinem Vorgänger wohlberechtigt an die Seite stellen, wo nicht in mancher Beziehung den Vorrang streitig machen darf, wenn je da von einem Vorrang gesprochen werden kann, wo ein und dieselbe historische Treue und Gewandtheit, die gleiche edle Begeisterung für große Erscheinungen und die nämliche wissenschaftliche Tüchtigkeit sich nur auf verschiedenen Feldern eines heimischen Gebietes versucht.

Das Verhältniß beider Werke zu einander, wovon das Letztere in seinem ersten Bande den Gegenstand unseres Berichtes bildet, hat der Hr. Verf. selber in der so eben mitgetheilten Stelle wenigstens theilweise auseinander gesetzt, und wir werden am bündigsten zurecht kommen, wenn wir den Kern jener Stelle zum Ausgangspunkte unserer Mittheilung wählen. In der Geschichte Innocenz des Dritten war es die Persönlichkeit dieses Oberhauptes der Kirche, welche, als zeitliche Trägerin der Idee des Pontificats in seiner welthistorischen Bedeutung, alle Lebensverhältnisse der christ-

lichen Menschheit denkend, schaffend und ordnend durchdrang, um den Gottesstaat auf Erden mehr und mehr zu verwirklichen und seiner Vollendung entgegen zu führen; Innocenz bildete demnach, so zu sagen, die Hauptfigur des großartigen Gemäldes, und alle anderen Nebenfiguren, so anziehend und reizend sie auch an und für sich seyn mochten, durften nur in so weit und in jenen Situationen dargestellt werden, als die Beziehung es gestattete und verlangte, in welcher sie zu Innocenz und seiner Wirksamkeit standen und von derselben in größerem oder geringerem Grade berührt und auf den gemeinsamen Schauplatz gerufen wurden. Ohne Zweifel hätte diese oder jene Persönlichkeit eine ausführlichere Biographie oder Characteristik ansprechen, dieses oder jenes Land eine umständlichere Würdigung seiner Lage und Zustände verlangen, diese oder jene Nation eine weitläuftigere Schilderung ihrer kirchlichen und bürgerlichen Tendenzen und Schattirungen erheischen und wohl auch verdienen mögen; allein allen diesen an sich billigen und gerechten Wünschen und Anforderungen durfte nur eine spärliche und äußerst behutsame Gewährung zu Theil werden, wenn der Hr. Verf. seiner Absicht, „alles in Berührung mit demjenigen zu behandeln, in welchem sich für das gesammte Leben dieses Zeitraumes die Anziehe- und Fliehekraft“ vereinigte, nicht geradezu untreu werden wollte. Von dieser in der eigentlichen „Geschichte Innocenz des Dritten und seiner Zeit“ vorwaltenden und maßgebenden Tendenz ist der Gedanke wesentlich verschieden, welcher der Darstellung der „kirchlichen Zustände zu dieses Papstes Zeiten“ zu Grunde liegt. Hier will nicht eine einzelne Persönlichkeit als der „Herzschlag“ des gesammten socialen Lebens in ihrer Wirksamkeit erfaſſ't und beschrieben werden, — diese Erfassung und Beschreibung wird als eine schon geschehene und in ihren Resultaten bekannte vorausgesetzt, — sondern es handelt sich hauptsächlich darum, das kirchliche Leben in alle seine einzelnen Gliederungen und Gestaltungen hinab zu verfolgen, jede einzelne dieser Gliederungen und Gestaltungen

als eine in sich beschlossene lebendige Einheit zu begreifen, und dann alle also begriffenen Einheiten in ihrer organischen Zusammengehörigkeit für die historische Anschauung zu vermitteln. Eine solche Darstellung trägt es als immanente Nöthigung in sich, die Haupt- und Nebenpersonen vom historischen Schauplatze zu verdrängen, und sie nur bisweilen auf dem Hintergrunde sichtbar zu machen, in den Fällen nämlich, wo sie concrete Beiträge zu den characteristischen Zügen des Gemäldes liefern. Das Bewußtseyn um diese wesentliche Verschiedenheit seiner beiden Werke machte sich bei dem Herrn Verf. auch dadurch geltend, daß er dem letztern eine besondere Aufschrift geben zu müssen glaubte, und diesfalls, ganz in Uebereinstimmung mit dem so eben Gesagten, im Vorworte bemerkte: „Es kann diese Darstellung der Zustände der Kirche in dem letzten Viertel des zwölften und in dem ersten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts füglich für sich allein betrachtet werden; deßwegen der besondere Titel, unter welchem diese Zugabe zu der Geschichte Innocenz des Dritten als ein Werk für sich gelten dürfte."

Indessen ist diese Verschiedenheit nicht in der Schärfe aufzufassen, daß man der Meinung Raum gäbe, es könne sofort von einer Zusammengehörigkeit beider Werke nur insofern gesprochen werden, als beide von dem gleichen Verfasser herrühren, und sich über den gleichen Zeitabschnitt verbreiten; sie erweisen sich vielmehr gerade in ihrer innersten Wesenheit, d. h. in den ihnen zu Grunde liegenden Hauptgedanken, als zusammengehörend, in der Art, daß Eines nach dem Andern verlangt, und nur in dem Andern seine eigene Ganzheit und Vollendung hat; das Erste ist die wesentliche Voraussetzung des Andern, und das Andere die wesentliche Ergänzung des Ersten. Innocenz III. mußte es, als Träger der Idee des Pontificats, für seinen Beruf ansehen, mit seiner Wirksamkeit in alle Sphären des christlichen Lebens einzugreifen, und die Gestaltungen dieses Lebens als gegebene und weiter zu entwickelnde zur Unterlage seiner Anstrengungen

zu machen. Will daher die Geschichte dieses Mannes nicht blos in ihren allgemeinsten Umrissen, sondern in ihrem ganzen vielverzweigten Verlaufe dargestellt werden, so legt sie von selbst ihrem Bearbeiter die Zumuthung nahe, das Terrain, auf welchem sie spielt, die Lebensverhältnisse, in welche sie eingreift, und deren Leitung sie auf sich genommen hat, die Institutionen, welche sie vorfindet und weiter fördert, die Aufgabe der mithandelnden und zum Mithandeln berufenen Organe u. s. w. sich zum klaren Verständnisse zu bringen, und gerade hiedurch den Schlüssel zur Erfassung und Würdigung jener Geschichte selber zu gewinnen. In dem Maße nun, als der Bearbeiter die genannte Zumuthung nicht von der Hand weis't, sondern sie als eine wohlberechtigte anerkennt und in ihr Begehren einwilligt, wird auch der Hauptzweck seines Unternehmens gründlich und bündig realisirt werden. Wie sehr sich unser Herr Verf. auch hierin seine Aufgabe klar gedacht und streng gesetzt habe, geht, abgesehen von der meisterhaften Lösung derselben, die ohnehin ohne jenes Denken und Setzen nicht möglich gewesen wäre, abermals aus seinen eigenen Worten hervor: „Streng genommen, wäre die Geschichte Innocenzens mit dem zweiten Bande geschlossen. Aber es dürfte auch sein Anziehendes haben, um das Bild, welches plastisch aus dem Vordergrunde heraustritt, alle jene mannigfachen Gestaltungen gruppirt zu sehen, die von den nächsten und engsten Beziehungen bis in den äußersten Saum des Gesammtlebens in die allgemeinsten sich verlaufen, als wodurch die Züge des Bildes sich noch in ausgeprägterer Schärfe hervorheben, zugleich die Einwirkung desselben auf jene Gestaltungen und dieser hinwiederum auf das Hauptbild sichtbar wird.“ So wenig sich aber der Verf. der „Geschichte Innocenz III.,“ wollte er seiner Aufgabe ganz genügen, von der Schilderung der „kirchlichen Zustände“ dispensiren durfte, eben so wenig möchte die letztere ohne jene Geschichte seyn wollen, weil sie an derselben ihre nothwendige Voraussetzung hat, und ohne sie eher

einem archäologischen, als einem streng geschichtlichen Werke gleich sehen würde. Wer nämlich diese Zustände überschaut, bei dem muß sich das historische Interesse in dem Wunsche ankündigen, es möchte jene Persönlichkeit in ihrem Thun und Wirken aufgeführt werden, die sich als Bewegerin, Ordnerin und Leiterin des in seinen Einzelheiten beschriebenen Lebens ausgewiesen hat, auf daß, was in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit und in seinen vielgestaltigen Erscheinungsformen vor dem geistigen Auge vorübergezogen ist, sich in einem concreten Mittelpunkte sammle, und wie in einem Focus zusammenhalte. Ja, dieser Wunsch dürfte sich leichtlich als eine ausdrückliche Anforderung verlauten lassen; denn diese „kirchlichen Zustände," losgewunden von ihrem „zusammenhaltenden, ordnenden und belebenden Geiste," möchten sich von Diesem und Jenem für baare Zufälligkeiten ansehen lassen müssen; sie möchten ihm zwar wohl als gewordene vorliegen, allein die Frage über ihre Zweck- oder Unzweckmäßigkeit käme für ihn zu keiner Lösung, und es bliebe noch immer problematisch, ob überhaupt eine Idee in denselben ihre Realisirung versucht habe, und ob irgend ein Menschengeist es auch nur versuchen möge, als Träger und Organ jener Idee, dieselben aufzunehmen, vollendeter zu gestalten, und dem Abschlusse ihrer Entwickelung entgegenzuführen.

Durch diese Explication des Verhältnisses, in welchem beide Hurter'schen Werke zu einander stehen, glauben wir auch den richtigen Standpunkt ausgemittelt zu haben, von welchem aus die „kirchlichen Zustände zu Papst Innocenz III. Zeiten" gewürdigt werden wollen. Vor Allem ist augenfällig, daß der Herr Verf. nicht blos, um ein antiquarisches Interesse zu befriedigen, noch viel weniger um das Materiale, das er über den fraglichen Zeitpunkt vorfand, zusammenzustellen, noch auch um in eine seither ziemlich verlassene Parthie der mittelalterlichen Geschichte Licht zu bringen, sich zur Schilderung jener Zustände herbeigelassen, sondern daß es ihm vornehmlich darum zu thun gewesen sey, die Absicht, aus

welcher er die Beschreibung der Geschichte Innocenzens und seiner Zeit unternommen, vollständig zu erreichen, und eben hiemit den Anforderungen an einen Historiographen allseitig zu genügen. In diesem Bestreben hat sich Herr Hurter als ächten Historiker ausgewiesen, und von Neuem einen schlagenden Beleg für die Richtigkeit der Behauptung geliefert, daß die ächte Historiographie in das Gebiet der schönen Künste gehöre, der Geschichtschreiber wesentlich zugleich Künstler seyn müsse. Indem wir nun aber von unserm Herrn Verfasser behaupten, daß er den Anforderungen der Kunst der Geschichtschreibung volles Genüge geleistet habe, entgeht es uns nicht, daß dieses unser Zeugniß von einer gewissen Seite her gerade dazu möchte verwendet werden, die historische Treue des Verf. in Verdacht zu bringen, und mit der allzeit fertigen Behauptung aufzutreten, über dem Bestreben, Künstler zu seyn und sich auf einem idealisirenden Standpunkte zu halten, geschehe der Wahrheit Eintrag, das vorliegende Materiale müsse dem Willen des Geschichtschreibers dienen, und wo es sich nicht wolle fügen und eingliedern lassen, da werde es ohne Weiters als nicht vorhanden bei Seite gelegt, und ganz von demselben als verlegener Waare Umgang genommen. Ein derartiges Räsonnement ist dermalen noch zu sehr an der Tagesordnung, und findet auch an einzelnen historisch seyn sollenden Produkten noch zu vollgültige Berechtigung, als daß wir bei der Anzeige des Hurterschen Werkes uns einer etwas genauern Eingehung auf dasselbe entschlagen dürften, zumal sich gerade hiedurch der Nachweis erzielen wird, daß bei unserm Herrn Verf. ein derartiger Verdacht, wie der eben ausgesprochene, sich vergeblich nach einem Belege umsehen würde.

Es fehlt, wie gesagt, nicht an Beispielen, daß Geschichtschreiber in dem Maße, als bei ihnen das Bestreben, Künstler zu seyn, vorherrschend war, die historische Treue verletzten, und, statt einer Geschichte, ein bloßes sich an die Geschichte anlehnendes Gemälde, oder, was noch schlimmer

ist, eine auf Historie basirte Dichtung lieferten, die auf Alles mehr, als auf reale Wahrheit, Anspruch machen durfte. So möchte, um nur ein Beispiel anzuführen, schwerlich Jemand gesonnen seyn, an Schillers „Abfall der vereinigten Niederlande" oder an dessen „Geschichte des dreißigjährigen Krieges" die historische Treue und Genauigkeit als die hervorstechendste Eigenschaft zu bezeichnen, weil der Verfasser, abgesehen von seinem einseitig-protestantischen Standpunkt, den Geschichtschreiber viel zu sehr in dem Dichter aufgehen ließ, und den Erstern nur da recht zum Worte wollte kommen lassen, wo er dem Letztern ein ganz willkommenes Material darzubieten vermochte. Demnach möchte es also den Anschein gewinnen, daß der Künstler schon von vornherein zum Historiographen unbrauchbar sey, weil es seine Art mit sich bringe, die Personen und Gegenstände aus dem Gebiete der Wahrheit und Wirklichkeit in das der Fiction und Phantasie hinüber zu spielen. Würden wir diese Behauptung auch zugeben, so dürfte daraus unsers Dafürhaltens noch nicht gefolgert werden, daß sofort auch der Geschichtschreiber schon von vornherein zum Künstler verdorben sey, und daß er in dem Grade, als er Künstler zu seyn strebe, Geschichtschreiber zu seyn aufhören müßte. Wäre es so, dann würde es kaum um einen Zweig der Wissenschaft übler bestellt seyn, als um die Historiographie; denn wenn etwas, so muß dem Historiographen das zugemuthet werden, daß er den Verlauf der zu seinem Objecte erkorenen Begebenheiten u. s. w. nach allen seinen wesentlichen Momenten auffasse und so darstelle, daß sich Alles zur lebendigen Einheit verbindet. Dies ist es aber eben, was als die künstlerische Seite in der Geschichtschreibung bezeichnet werden muß; man würde daher in dem Augenblicke, als man von dem Historiographen verlangen würde, er solle nicht Künstler seyn wollen, an ihn die Zumuthung stellen, er solle eine der wichtigsten Anforderungen, denen er nachzukommen habe, unberücksichtigt lassen. Hieraus dürfte einleuchtend seyn, daß auch

der erstere Satz: der Künstler tauge nicht zum Geschichtschreiber, nicht so ohne Weiters könne zugegeben werden, sondern daß sich das in diesem Betreff obwaltende Mißverständniß von selbst werde aufheben müssen, sobald man mit sich über die Aufgabe des Künstlers ins Reine gekommen. Nimmt man diese im vulgären Sinn, und bestimmt man sie dahin, daß es dem Künstler obliege, zwar nicht gänzlich von der Wirklichkeit zu abstrahiren, aber nach Belieben nur eben Zusagendes aus derselben zu entnehmen, und das also der Wirklichkeit Entlehnte durch die schöpferische Kraft der Phantasie so zu einem Ganzen zu gestalten, daß zwar wohl jeder einzelne Theil oder Zug dieses Ganzen, aber nimmermehr das Ganze selber das entsprechende Object in der Wirklichkeit aufzuweisen hätte, in welchem Sinne die Kunst mit der Dichtung zusammenfällt: so ist von selbst zu ermessen, daß durch ein solches Verfahren die Geschichtschreibung nur verlieren müsse, und daß ein Geschichtschreiber in diesem Sinne sich nicht viel von einem Dichter unterscheide, sondern eben auch gleich diesem disjecta undique membra zusammenraffe, und nach Wohlgefallen auf eigene Faust hin sich eine Geschichte daraus zusammensetze. Anders gestaltet sich aber hingegen die Sache, wenn man es als die Aufgabe des Künstlers und als das Wesen der Kunst bezeichnet, sich in die objective Wirklichkeit zu versenken, und dieselbe, nachdem sie sich im Geiste des Künstlers reproducirt hat, in einem möglichst treuen, von der Subjectivität unberührten und unverfälschten Bilde darzustellen. Bemüht sich der Geschichtschreiber, in diesem, aber auch nur in diesem Sinne Künstler zu seyn, so werden wir von seinen Leistungen sagen können, daß sie das Gepräge der realen (nicht der imaginären und unwirklichen) Wahrheit an sich tragen.

Wenn wir daher oben von unserm Herrn Verf. behaupteten, daß sein Geschichtswerk in Wahrheit ein Kunstwerk zu nennen sey, so hatten wir dabei nicht blos die Form, sondern, und dies gerade vorzugsweise, den Inhalt desselben

im Auge. Was nun diesen Inhalt angeht, so machte es sich Herr Hurter zur strengsten Pflicht, das gesammte historische Materiale jenes Zeitraums, über den sich sein Werk verbreiten sollte, forschend zu durchdringen, nichts zur Sache Gehöriges zu übersehen, aber auch nichts Fremdartiges in den einmal gezogenen Kreis hereinzunehmen. An diese erste Thätigkeit, die wir füglich als die forschende bezeichnen können, schloß sich unmittelbar die zweite an, darin bestehend, daß das vorliegende Materiale zur lebendigen Einheit verbunden, und als solche möglichst treu und unverkümmert dargestellt würde. Diese darstellende Thätigkeit des Historikers brachte sich endlich damit zu ihrer eigenen Vollendung, daß sie den im Objecte selber liegenden Gedanken vermittelte, und denselben in der Form des historischen Urtheils den einzelnen Abschnitten als Grundgedanken voranschickte oder nachfolgen ließ. Diese dreifache Thätigkeit, die forschende, darstellende und urtheilende, ist es, was Herr Hurter selber unter objectiver Haltung des Historiographen versteht. Diese weiß er so sehr als seinem Geschichtswerke eigen, daß er sogar besorgt, es möchte ihm dieses Verfahren übel genommen und zum Bösen gedeutet werden; daher die ausdrückliche Erklärung im Vorworte zum zweiten Bande der Geschichte Innocenz III.: „Die andere Rüge" (die gegen sein Werk möchte erhoben werden) „könnte seyn, daß sich der Verfasser zu tief in den Geist jener Zeit hineingedacht, und darüber einen freien Standpunkt der Beurtheilung verloren hätte. Darüber nun freilich läßt sich nicht mit gedeihlichem Erfolge rechten; dies verfällt der Meinung" u. s. w. Daß Referent an dieser möglichen „Rüge" keinen Antheil nehmen wolle, dürfte aus dem Seitherigen zur Genüge erhellen; er rechnet es schlechterdings unter die Unmöglichkeiten, ohne eine streng objective Haltung auf dem Gebiete der Geschichte etwas Gediegenes und Ehrenhaftes zu leisten — eine Ansicht, die er nöthigenfalls weiter zu entwickeln, und factisch zu begründen und zu beleuchten wüßte; — er muß sich daher auch

mit Entschiedenheit gegen die Manier der „Geschichtsmacher" erklären, die überall, statt „rein objective" zu Werke zu gehen, mit einer Masse „engherziger" und „unlauterer" Motive bei der Hand sind, um sie gelegenheitlich verhaßten historischen Persönlichkeiten unterzuschieben. Doch lassen wir dieses, um unsern Herrn Verf. in seiner so eben bezeichneten dreifachen Thätigkeit zu begleiten, und, so weit es angeht, uns das von ihm Geleistete in allgemeinen Umrissen zu vergegenwärtigen. Hiebei möchte es freilich in manchem Betrachte von nicht geringem Interesse seyn, wenn wir auch das erste Werk, die „Geschichte Innocenz III. und seiner Zeit," in den Kreis unserer Mittheilungen hineinzögen; allein um nicht zu weitläuftig zu werden, müssen wir uns diesen Genuß versagen, zumal wir ohnehin voraussetzen dürfen, der geneigte Leser werde nicht ohne Bekanntschaft mit jenem Werke geblieben seyn [1]).

[1]) Nur um der Curiosität willen erlauben wir uns, den Leser auf den Schluß des zweiten Bandes zu verweisen, wo sich eine ausführliche Characteristik und Beurtheilung Innocenzens vorfindet, und ihn zu bitten, das dort Gesagte mit folgenden, von unserm Herrn Verf. nicht allegirten Urtheilen zu vergleichen, um daraus in aller Kürze den Unterschied zwischen „Geschichtschreibung" und „Geschichtmacherei" zu abstrahiren. Daß Schmähschriften, wie die „Pragmatische (!) Geschichte des Hildebrandismus, von einem katholischen (!?) Geistlichen, Leipzig 1787, 2 Bde.," unserm Papste kein sonderliches Lob spenden werden, liegt in der Natur der Sache; aber auch andere, die auf Wissenschaftlichkeit und Unpartheilichkeit Anspruch machen, lassen sich in einem ähnlichen Tone vernehmen. So sagt Llorente in seinem Buche „die Päpste als Fürsten eines Staates und Oberhäupter der Kirche; aus dem Französischen, Leipzig 1823, 3 Bde.," Band 2 S. 67 u. ff.: „Es gehört dieser Papst zu denen, die dem päpstlichen Stuhle durch ihre Talente und tief gehende Bildung Ehre machten. Aber er war auch einer von denen, welche sich die zahlreichsten und ärgsten Anmaßungen der geistlichen und weltlichen Herrschaft zu Schulden kommen ließen, indem sie die Meinung mißbrauchten, die Europa in Betreff der päpstlichen Macht angenommen hatte . . . Mit wenig Worten alle Ein-

Was nun zunächst die forschende Thätigkeit unsers Hrn. Verf. anlangt, so muß sie wesentlich als eine gedoppelte betrachtet werden, erstens als eine sammelnde und zweitens

---

griffe dieses stolzen und geizigen, doppelsinnigen und treulosen, herrschsüchtigen Papstes zu schildern, der jeden Augenblick die Worte der Bibel mißbrauchte, ist schwer." In diesem Tone geht's fort, und man möchte fast glauben, der Verf. habe sich nach einer Persönlichkeit umgesehen, bei welcher er alle Haupt- und Todsünden unterbringen könnte, um ein Ideal menschlicher Verruchtheit und Verworfenheit zum abschreckenden Beispiel für Alle aufzustellen. Ueberhaupt, im Vorbeigehen sey es gesagt, sind schlechte Katholiken in Verunglimpfung ihrer Kirche, zumal des Pabstthums, unübertrefflich, und scheinen des Dafürhaltens zu seyn, je mehr sie hierin excelliren, desto kräftiger ihren innern Abfall von der Kirche gerechtfertigt zu haben, und in allweg für gute Katholiken sich ausgeben zu dürfen, wie auch Llorente in seinem Vorworte thut, sagend: „Ich werde guter Katholik seyn, selbst wenn mich der Papst nicht als solchen anerkennen wollte." Ungleich billiger, obschon in ihrem Partheiinteresse befangen, urtheilen ältere Protestanten, die Llorente, aller selbstständigen Forschung entbehrend, ausgeschrieben hat, z. B. Bower in seiner „unpartheiischen Historie der römischen Päpste," aus dem Englischen von Rambach, Magd. u. Leipz. 1768, Th. VIII. S. 4 u. ff., obwohl auch er von der „Ausführung einer chimärischen Gewalt" und einem „zügellosen Ehrgeize" Innocenzens zu reden weiß. Festgebannt in dem einmal gezogenen Kreise der beliebten Aburtheilung, läßt sich auch Spittler in seinem „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche," 3te Aufl., Göttingen 1791, S. 309 also vernehmen: „Gregor VII. war gewaltthätig gewesen, aber Innocenz III. war planmäßig herrschsüchtig, und entspann aus einzelnen seiner Forderungen eine Theorie, die wie gewöhnlich in ihren nach und nach hervorgesuchten Folgen gefährlicher war, als sie oft dem ersten Anblick nach zu seyn schien. Seine canonischen Rechtserfindungen, betreffend die Translation der Bischöfe und die sogenannte evangelische Denun-[illegible]iation, sind zwei Hauptbeweise seines herrschsüchtigen Gei-[illegible] u. s. w. Ja selbst Dannenmayer, jedenfalls einer der [illegible]mpendienschreiber des vorigen Jahrhunderts, beginnt in [illegible]tfaden der Kirchengeschichte," Wien 1790, Th. III., [illegible] Geschichte Innocenzens also: „Keiner der Päpste,

als eine sichtende; zuerst nämlich mußte das gesammte historische Materiale des zu schildernden Zeitalters zusammengebracht, und seinem Inhalte nach aus einander gelegt werden. War dieses geschehen, so begann die Kritik ihre Functionen, trennte das Zuverlässige vom Unsichern und Vagen, die späteren Berichte von jenen der Augen- und Ohrenzeugen und der Zeitgenossen überhaupt, der Vorurtheilslosen von jenen der Befangenen u. s. w., und nun war hinwiederum abermal zu scheiden zwischen Haupt- und Nebensache, zwischen Wichtigerem und minder Bedeutungsvollem, um Jeglichem die betreffende Stelle und die gebührende Ausführlichkeit zuzuwenden. Dieser hiemit bezeichneten Pflicht des Geschichtsschreibers ist Herr Hurter so treulich nachgekommen, daß ihm auch die gelbsüchtigste Kritik das Zeugniß zarter Gewissenhaftigkeit nicht verweigern kann. Nicht weniger denn „zwanzig Jahre" hat er seinem Geschichtswerke ein eben so seltenes Talent, als den beharrlichsten Fleiß gewidmet; kaum Eine Parcelle der einschlägigen Literatur ist unerforscht und unberücksichtigt geblieben; selbst Personen und Gegenstände von sehr untergeordneter Bedeutung sind in etlichen Zeilen mit

Gregor VII. ausgenommen, strebte mehr, nicht nur nach der Oberherrschaft über die Kirche, sondern auch über die Religion und den Erdkreis, als Innocenz III." Später, S. 132, spricht er noch von einer „despotischen Wuth dieses verwegenen Papstes." — Also beurtheilte die sogenannte unpartheiische und pragmatische Geschichte einen Mann, dem ein gleichzeitiger Dichter folgendes Epitaphium setzte:

„Nox accede, quia cessit sol, lugeat orbis,
In medio lucis lumen obiisse suum!
Lumen obit mundi, quia decessit Pater Innocentius, iste Pater Urbis et Orbis erat.
Nomen utrumque tenens versum notat, hoc, quod habebat,
Quid mundo posset reddere, quidve Deo.
Si speciem, si mentis opes, si munera linguae
Attendas, cedet lingua cadetque stylus."

Vergl. Jos. ab Eggs „Pontificium doctum," Coloniae 1718. Fol. S. 424.

einer Schärfe und Feinheit characterisirt worden, wie dieses nur dem ausführlichsten Studium gelingen mag. Wenn daher die zeitigen Vertreter der negativen Kritik sich mit den Resultaten und dem ganzen Geiste des Hurter'schen Buches nicht befreunden können, so werden sie, da sich gerade in Betreff dieses so höchst wichtigen Punktes keine Einrede von Belang anbringen läßt, am ehesten dadurch mit sich selber und ihrem Publikum ins Reine kommen, wenn sie von demselben gänzlich Umgang nehmen, und es einstweilen als nicht erschienen betrachten. Am meisten Mühe mochte es wohl dem Herrn Verf. verursachen, die Masse und Reichhaltigkeit seines Stoffes zu bewältigen, und denselben möglichst zusammenzudrängen; daher es ungemein schwer ist, auch nur einigermaßen in das Detail desselben einzugehen, ohne die Grenzen eines recensirenden Berichtes zu überschreiten. Schreiber dieses muß sich deßhalb darauf beschränken, nur die wichtigsten Rubriken des vorliegenden Bandes zur Kenntniß des Lesers zu bringen, hoffend, es werde auch diese gedrängte Uebersicht hinreichend seyn, einigermaßen die Reichhaltigkeit des bearbeiteten Materials anzudeuten. Die eigentliche Geschichte Innocenz III. wurde in zwanzig Büchern abgehandelt; der vorliegende Band enthält das ein und zwanzigste Buch, das in sieben Capitel zerfällt. Mit Recht wird die Auseinandersetzung der damaligen „kirchlichen Zustände" mit der Darstellung der „Theologie Innocenzens" eröffnet, und diese im ersten Capitel nach ihren Hauptpunkten entwickelt; denn es bilden ja eben diese dogmatischen Ueberzeugungen, welche Innocenz mit seinem ganzen Zeitalter theilte, die positiv-göttliche Grundlage des gesammten kirchlichen Lebens, und dieses war in dem Grade frischer und lebendiger, als es in größerer oder geringerer Berührung mit dem Dogma der Kirche stand. An der Spitze dieser Darlegung der „Theologie Innocenzens" steht eine Abhandlung über die „Bestimmung des Christenthums zur Weltreligion," und an sie schließt sich unmittelbar an die Darstellung einer Reihe von Lehren, die von

jeher in der katholischen Kirche für die Cardinalpunkte der christlichen Wahrheit gegolten haben, als da sind: die Lehren von Gott, dem Dreipersönlichen, von der Erbsünde, von dem Ansehen der heiligen Schrift, von den Sakramenten, von dem Werthe und der Kraft des Gebetes, von den kirchlichen Festen, von der Einheit der dies- und jenseitigen Kirche, vom Cult, dem Priesterthum, den guten Werken, der Seligkeit. Die übrigen sechs Capitel befassen sich mit der Geistlichkeit der Kirche, vom Papste angefangen bis hinab zu den Klöstern, also: vom Papste, von den Cardinälen und Legaten, den Patriarchen, Primaten und Erzbischöfen, den Bischöfen, der übrigen Geistlichkeit: Domherren, Erzhelfer, Unterhelfer, Pfarrer u. s. w., und endlich von den Klöstern. Jedes einzelne Capitel theilt sich wieder in eine größere und geringere Anzahl untergeordneter Momente, die durch besondere, neben der Seitenzahl angebrachte Ueberschriften bemerklich gemacht werden. Um unter den vielen dieser Momente nur einzelne auszuheben, so dürften namentlich folgende von allgemeinem Interesse seyn: Verhältniß zwischen Kirche und Reich, der Primat in der Kirche, die Freiheit der Kirche; Ursprung und Stellung der Cardinäle, die Missionen zur Verbreitung des Christenthums; Ursprung und Würde der Bischöfe, ihre Verbindung mit ihren Kirchen, ihre Stellung zu den freien Städten; Ursprung und Bedeutung der Domherren, Eigenschaften und Immunitäten der Geistlichen; Stiftung der Klöster, Zweck derselben, Klostergelübde, Geist des Klosterlebens, Lehensverhältnisse der Klöster, ihre Verdienste um Kunst und Wissenschaft, Armenpflege u. s. w. Das Materiale, dessen Behandlung noch dem zweiten und zugleich letzten Bande aufbewahrt ist, wird von Herrn Hurter selber mit folgenden Worten angedeutet: „Für den letzten Band bleibt noch übrig, der Stellung und dem Walten der Aebte in den Klöstern und den Schirmvögten besondere Abschnitte zu widmen; sodann von den einzelnen Orden, wie sie zu dieser Zeit erscheinen, das We-

sentliche herauszuheben, wobei die Stiftung derjenigen beiden, welche nachmals den ausgebreitetsten Einfluß auf die kirchliche Gesellschaft erworben haben, der Dominikaner und der Franziskaner, in diesen Zeitraum fällt, daher um so weniger konnte übergangen werden. Endlich sollen noch einige Züge aus dem allgemeinen Leben das Ganze schließen."

In dem zunächst Vorhergegangenen mußte theilweise auch auf dasjenige hingedeutet werden, was wir über die darstellende Thätigkeit unsers Herrn Verf. zu melden haben. Bei der summarischen Angabe des aufgenommenen Materials waren wir nämlich unmittelbar an die in dem Buche selber eingehaltene Ordnung und Reihenfolge angewiesen. Nun ist es aber eben diese Ordnung und Reihenfolge, welche auf den ihr zu Grunde liegenden Gedanken zurückführt, und in ihm ihre eigene Begründung und Rechtfertigung findet. Dieser Gedanke aber ist kein anderer, als der, daß gezeigt werden solle, wie der christliche Geist in einem bestimmten Zeitabschnitte es versucht habe, sich in der christlichen Kirche und deren gesammtem Organismus zu verwirklichen, und eben hiemit die Kirche als den sichtbaren Leib Christi darzustellen. Wie sich nun der christliche Geist selber seinen Weg vorgezeichnet hat, und fort und fort von Oben nach Unten dringt, und von der Mitte aus in die nächsten, fernen und fernsten Gliederungen fortströmt, bis er Alles durchdrungen und zu einer realen Lebensgemeinschaft geeinigt hat; so lag es auch dem Geschichtschreiber ob, wenn er die natürliche, von Gott selber vorgezeichnete Ordnung nicht verzerren und gewaltsam aus einander reißen wollte, seine Darstellung mit dem Leben selber in Parallele zu bringen, und die Erstere genau an das Gesetz des Letztern zu knüpfen. Dies ist denn auch unserm Herrn Verfasser auf eine Weise gelungen, die in der That zu den Seltenheiten gehört. Seine eigene Persönlichkeit tritt so sehr hinter den Gegenstand zurück, und verbirgt sich in der Tiefe desselben, daß der Leser den Gedanken an den Autor völlig

vergißt, und eine Geschichte vor sich zu haben glaubt, die sich eben erst selber setzt, und ihren Verlauf entwickelt und vollendet, und darum auch nicht von dem Schweiße der Beschreibung und Reconstruction verunstaltet wird. Den höchsten Gipfel ihrer Lieblichkeit erreicht diese Weise der Darstellung, wenn, was in der Regel am Schlusse eines jeden einzelnen Capitels geschieht, die zerstreuten Züge sich wie in einem Brennpunkte sammeln, und in der Characteristik eines einzelnen Mannes ihre concrete Lebendigkeit empfangen. Von den vielen Characteristiken dieser Art sollen nur zwei hier eine Stelle finden. Der Erzbischof Absalon von Lund, † 1201, wird S. 191 u. ff. also geschildert: „Er vereinigte die seltenen Eigenschaften eines würdigen Kirchenfürsten, eines tiefblickenden Staatsmannes, eines heldenmüthigen Kriegers und eines eifrigen Beförderers der Wissenschaften. Fast möchte es scheinen, als ob er zwischen einen trefflichen Vorgänger und einen ihm ähnlichen Nachfolger in die Mitte sey gestellt worden, damit die Vorzüge beider in seiner Person in so hellerem Lichte glänzten. Den hohen Adel seiner Geburt weihte er durch denjenigen hoher geistiger Bildung und umfassender Kenntnisse, wodurch er nachmals auf ganz Dänemark wohlthätig wirkte, und einen Eifer hiefür anregte, dessen Früchte bis zu unseren Zeiten sich erhalten haben. Gleich seinem nicht minder großen Nachfolger Andreas, der im Sommer des Königs Kriegsheere anführte, und im Winter seinen Geistlichen Unterricht ertheilte, ergriff er zu des Reiches Ehre das Schwert, und führte er zu dem Heile der Gläubigen den Hirtenstab. In zwanzig Schlachten schwang er das Panier seines irdischen Königs, und pflanzte das des himmlischen auf Gestaden, die ihm bis dahin noch nicht geheiligt gewesen. Auf dem Kriegsschiff, wie im Gezelt, erfüllte er die Pflichten seines Berufes, dessen Geist er auch im Kriegsgetümmel durch möglichste Schonung der Feinde bewährte. Zwanzig Jahre hatte er die Kirche zu Röschild als Bischof geleitet, als er im fünfzigsten seines Lebens zum

Primas von Dänemark und Schweden erhoben ward. Ihm schien die erzbischöfliche Würde eher eine Last großer Verantwortlichkeit, als etwas Wünschenswerthes, so daß er sich, bei der Wahrnehmung, sie könnte ihm auferlegt werden, verbarg, alle Mittel versuchte, um ihr sich zu entziehen, unter Versicherung, daß er ihr nicht gewachsen sey. Sobald aber sein Sträuben erfolglos geblieben war, indem die Androhung des Bannes ihn endlich zur Annahme des Erzbisthums bewog, ging sein ganzes Bemühen dahin, den vielverzweigten Erfordernissen des Amtes mit aller Kraft des Willens und allen Mitteln eines reichbegabten Geistes Genüge zu thun. Dies sollte zunächst durch sein eigenes Vorbild und durch stete Ermahnungen an die Geistlichen zu ehrbarem Wandel erzielt werden. Er führte in allen Kirchen übereinstimmende gottesdienstliche Feier ein, und ließ deßwegen auf einer Kirchenversammlung des Landes sämmtliche Bücher nach gleicher Weise einrichten. Für die Rechte und Freiheiten der Kirche stand er so fest, als in den Kämpfen für Dänemarks Macht, und eben so fest hielt er jederzeit an dem Mittelpunkte kirchlicher Einheit. Kirchen und Klöster erhoben sich, durch sein Verwenden oder durch seine Unterstützung, in würdigerem Bau, und viele stattete er mit Geräthe, Zierden und Glocken aus. Mancher Hader wurde durch ihn geschlichtet, und durch seine Belehrungen erglühte in Geistlicher und Weltlicher Herzen Liebe zum göttlichen Wort. Mitten unter den Reichsgeschäften oder den Amtsobliegenheiten vergaß er weder der Studien, die er von seinen Jünglingsjahren an geliebt, noch ließ er von der strengen Lebensweise nach, die ihm zur Gewohnheit geworden war, also daß er Freitags nie etwas genoß. Habsucht war ihm so fremd, daß er weit lieber mittheilte als empfing, und die reichen Einkünfte zweier Bisthümer verwendete er zu kirchlichen Zwecken und zu mancherlei Werken der Wohlthätigkeit. Von menschlicher Ehrsucht war er so frei, daß er in der Domkirche ein Bild des Gekreuzigten aufrichten ließ, damit Kommende und Gehende diesem, nicht

ihm, Ehrerbietung erwiesen. So spricht ein Zeitgenosse über ihn: „„Er war voll weisen Rathes, eine Zierde der Geistlichkeit, der Trost der Bekümmerten und Heimgesuchten, der fromme Gönner aller Ordensleute, der bescheidene Lenker des ganzen Volkes, der milde Unterstützer der Fremdlinge und Armen, der brünstige Verfolger der Slaven; eine Krone des Glaubens, ein Vorbild der Nüchternheit und Keuschheit, ein heller Spiegel des Edelsinns und der Tapferkeit, im Hause des Herrn eine glänzende Leuchte, dessen starker und unerschütterlicher Pfeiler."" — Das Bild eines wackern Bischofs zeichnet uns Herr Hurter unter anderen in der Person des Bischofs Mauriz von Paris S. 316: „Mauriz stammte aus dem kleinen Städtchen Sully an der Loire. Noch jung, arm, bettelnd, verschmähte er jedes Almosen, wenn ihm im Scherz die Bedingung gemacht werden wollte: daß er aber nie gedenken solle, Bischof zu werden. Kaum hatte er zu Paris seine Studien vollendet, so trat er als Lehrer der Theologie und häufig als Prediger auf. Hierdurch erlangte er großen Ruf. Nach dem Tode seines Vorgängers konnten sich die Stiftsherren über die Wahl nicht vereinigen; sie übertrugen dieselbe drei Bevollmächtigten, unter denen Mauriz sich befand. Die zwei anderen gaben ihm die Stimme; er selbst nannte sich ebenfalls, fügte aber bei: „„Es ist mein fester Vorsatz, das Bisthum unter Gottes Beistand tadellos zu verwalten."" So ward er Bischof, und bewährte getreulich die Erwartungen, die er von sich weckte. Er stand schon in großem Ansehen in der Stadt, als seine betagte Mutter den Wanderstab ergriff, um an der Ehre ihres Sohnes sich noch zu erquicken. Auf den Straßen fragte sie bei einigen Frauen dem Sohne nach. „„Was wollt ihr bei ihm?"" fragten diese. „„Ich bin seine Mutter."" Die Frauen, dessen erfreut, nahmen die Pilgerin auf, boten ihr Erfrischung, und weil es sie betrübte, dieselbe in so ärmlichem Aufzuge zu sehen, gaben sie ihr bessere Kleider, und geleiteten sie zu dem Meister. „„Ich bin deine Mutter!"" rief sie beim Hereintreten

dem Sohne entgegen. „„Du meine Mutter?““ versetzte Mauriz, „„nimmermehr; meine Mutter trägt nur Zwillich; du kannst es nicht seyn;““ und er beharrte darauf, sie nicht zu kennen. Die Frauen mußten sie wieder fortführen, ihr den Wanderstab und den vorigen Rock zurückgeben; und wie sie in diesem Aufzuge bei Mauriz eintrat, zog er die Caputze vom Haupt, umarmte sie, und sagte: „„Jetzt erkenne ich meine Mutter!““ Um seinen Abscheu gegen eine in jenen Tagen aufkeimende Art von Irrgläubigen, welche die Auferstehung der Todten läugnete, an den Tag zu legen, befahl er, daß auf seinen Sarg die Worte gegraben würden: „„Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken.““ Darin bleibt er auch unseren Zeiten merkwürdig, daß er zu dem Bau von Unserer Lieben-Frauen-kirche in Paris, einem der schönsten Denkmäler christlicher Baukunst, den Grund legte.“

Uebrigens muß in Betreff der Darstellung des Herrn Verf., um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, noch gesagt werden, daß sich dieselbe keineswegs in idealisirenden Schilderungen in der Weise ergehe, daß sie die vorhandenen Mißstände in der beschriebenen Epoche vertuschte, oder über die unerfreulichen Erscheinungen eilfertig hinweggleitete: ein solches Verfahren kann nur einem Geschichtschreiber begegnen, der den Standpunkt der strengen Objectivität aufgegeben und schon von vornherein mit sich darüber abgeredet hat, was er vorzüglich zu urgiren und was zu unterdrücken und nur leise zu berühren habe, auf daß seine Darstellung der vorgesetzten Tendenz dienstbar werde. Eine solche Taschenspielerei ist Herrn Hurter völlig verhaßt; er gibt daher die Sache, wie sie vorliegt, und mit derselben Unbefangenheit, als die freudigen Erscheinungen mitgetheilt werden, wird auch die Schattenseite gezeichnet. Doch es ist an der Zeit, daß wir mit unserer Anzeige zum Ende eilen, und darum nur noch etliche Worte über die urtheilende Thätigkeit des Verf. anfügen. Das historische Urtheil, welches er gewöhnlich am Anfange oder Schlusse

eines jeden Abschnittes beibringt, unterscheidet sich von den üblichen Räsonnements dadurch, daß es nicht ein gemachtes und willkürlich aus irgend einer Theorie abgeleitetes ist, sondern unmittelbar seine Begründung in der Geschichte und deren Darstellung findet, und darum keine weitern Erwägungen, Erörterungen, Entschuldigungen und Rechtfertigungen bedarf. Aus dem nämlichen Grunde ist es auch sehr kurz und bündig, und macht sich von der historischen Relation oft nur dadurch bemerkbar, daß es nicht wie diese mit Citaten und Belegen ausgerüstet erscheint, indem die Geschichte selber in ihrer Ganzheit seinen Beleg ausmacht. Einige wenige Beispiele sollen die Sache veranschaulichen. S. 15 und 16 heißt es: „die katholische Kirche in allen ihren einzelnen Theilen, wie in ihrer ganzen Entwickelung, ist gegründet auf einen lebendigen, persönlichen, wesenhaften, klar und bestimmt erkannten und geglaubten, in's Fleisch gekommenen und zur Herrlichkeit des Vaters zurückgekehrten Christus. An diesen ist sie mit ehernen Ketten gekettet; mit dem Augenblick, da er ihr hinweggenommen, und durch einen bloß historischen, oder gar nur durch einen mythischen Christus ersetzt, die Thatsache der Welterlösung am Kreuze in eine bloß bildliche Redensart verwandelt, Christi Sühnopfer in einen standhaften Tod für eigene Ueberzeugung verkehrt werden könnte, müßte alsbald ihr ganzes Gebäude in Trümmer zusammenbrechen. Mag man dem Inbegriff katholischer Lehre die Anfügung von Fremdartigem vorwerfen; mag man in den Gebräuchen manches Willkürliche, oder Ueberflüssige erblicken; mag man selbst das Pontificat als eine durch Menschentand und blos kluge Benutzung der Weltverhältnisse ausgebildete Entstellung der ursprünglich einfachen Thatsache verwerfen; mitten durch alles Angefüge und heraus aus aller noch so kunstreichen oder entbehrlichen Fassung, strahlt der Glaube an den Gottmenschen, als Weltheiland, in seinem durch den Lauf aller Jahrhunderte unveränderten Glanze; und der wirkliche oder der vermeinte Werth aller Umgebung desselben, der ächte oder

bloß trügerische Schimmer, sinkt alsbald in nichts zurück, sobald jener Glaube untergraben, genommen, ja nur an demselben gemäckelt werden wollte. In Beziehung auf diesen innersten Kern, auf diesen von Gott gelegten Eckstein alles Christenglaubens, muß die katholische Kirche ein Pfeiler und eine Grundveste bleiben, denn sobald sie diesen in seiner klar ausgebildeten Bestimmtheit aufgäbe, gäbe sie sich selbst auf." — Ueber die kirchlichen Excommunicationen lesen wir S. 111: „Betrachten wir die Kirche, selbst ohne Rücksicht auf ihren Ursprung und ihren Zweck, nur als einen gesellschaftlichen Verein mit bestimmten Gesetzen, mit gewissen Anforderungen an seine Theilnehmer; so können wir ihr die Befugniß, Mitglieder, welche jener Gesetze nicht achten, den Anforderungen kein Genüge thun, gegen die andern Mitglieder sich vergehen, von der Gemeinschaft auszuschließen, schon nach bloßem natürlichen Rechte nicht streitig machen. Dasselbe ist in das Wesen jeder Genossenschaft so enge verflochten, daß ohne freie und durch keinerlei fremdartige Einwirkung beschränkte Ausübung desselben eine solche gar nicht gedacht werden, wenigstens nicht bestehen könnte. Darum sehen wir es bereits in den Uranfängen der christlichen Kirche von den Hirten und Lehrern geübt. Bei der höhern, geistigen, sittlichen und nicht blos auf das irdische Leben beschränkten Bestimmung, welche die Kirche an jedem ihrer Glieder zu erfüllen hat, sollte diese Ausschließung mehr ein Zurechtweisungsmittel seyn, berechnet auf die in dem Menschen durch das Licht des Glaubens angefachte Erkenntniß, auf die hiedurch geweckte Sehnsucht nach der dargebotenen göttlichen Gnade und dem ewigen Heil; höher als irdische Strafe und dennoch die nachtheiligen Folgen einer solchen nicht in sich tragend, sollte diese Ausschließung schnellere Einsicht des Irrthums oder des Vergehens bewirken, der Reue Raum geben, durch Gutmachung dessen, worin gefehlt worden, die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft, die Herstellung in die kirchlichen Rechte beschleunigen. Diese Ausschließung war

berechnet auf eine große moralische Kraft in dem Menschen; ihre Wirkung war abhängig gemacht von der Ueberzeugung, daß der Sterbliche nur vor dem sich zu fürchten habe, der Leib und Seele strafen möge in ewiger Verdammniß u. s. w." — „Dem Glauben an eine positive von Oben gekommene Offenbarung," heißt es S. 199, „wäre es unmöglich gewesen, die Bischöfe, und wer über ihnen oder unter ihnen stand, für Stellvertreter oder für Organe der Gemeinden zu halten; sondern sie alle waren die Canäle, durch welche der Segen jener Offenbarung sich über alle Glieder der Kirche verbreiten soll. Als Botschafter an Christi Statt konnten sie ihre Aufträge nur von dem Sendenden, nicht von denen empfangen, an welche sie gesendet waren." Aehnliche Urtheile sehe man S. 204 über den „Investiturstreit;" S. 221 über die „Bischofswahlen;" S. 385 u. ff. über die innere Würde des „Priesterthums" und über die „wesentlichsten Erfordernisse, das Priesteramt würdig zu bekleiden;" S. 473 über die „Schenkungen und Vermächtnisse an Klöster;" S. 504 u. ff. über den „Geist des Klosterlebens" u. s. w.

Wir müssen uns bescheiden, weitere Stellen aus dem Buche auszuheben, versichert, daß wir durch die wenigen wörtlichen Anführungen den Leser ermuthiget haben, sich genauer mit dem Herrn Verf. vertraut zu machen. Sollte auch unsere Anzeige eher einer Lobrede als einer Recension gleichsehen, wir haben das Bewußtseyn, nur gegen das Verdienst einen Act der Gerechtigkeit geübt und der Wahrheit Zeugniß gegeben zu haben. Weitere Zumuthungen konnten und wollten wir an uns selber nicht stellen, und durften uns daher auch nicht von dem Gelüsten meistern lassen, auf etwaige Winzigkeiten zu fahnden.

2.

Züge zu einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte, vornehmlich in Beziehung auf die christlichen Ideen der göttlichen Dreieinigkeit, der vorweltlichen Zeugung des Sohnes, des kakodämonischen Prinzips, des Abfalls von Gott, der Weltschöpfung, der Menschwerdung Gottes, der Erlösung und Versöhnung, des Leidens, Todes, der Auferstehung und Verklärung des Sohnes, des Ausgangs des heiligen Geistes von demselben, der Wiederkunft Christi zum tausendjährigen Reich, des Fegfeuers, der Hölle und des Himmels, des jüngsten Tages und Gerichtes und der zukünftigen höhern Welt, und auf das Vorhandengewesenseyn und die Symbolik dieser Ideen in den Religionen des vorchristlichen Alterthums. Von G. Fr. Daumer. Erstes Heft. Nürnberg 1835. Verlag von Schneider und Weigel. 8. broch. 141 S.

Wenn wir über dieses Buch eine ausführliche Kritik liefern müßten, hätten wir fast ein eben so großes, wenn nicht größeres, über dasselbe zu schreiben. Wir begnügen uns daher, zuerst den Leser mit der Lehre des Verfassers im Allgemeinen bekannt zu machen, am Ende der Relation aber unser Urtheil über eine Schrift auszusprechen, in welcher die verirrte und geisteskranke Philosophie unserer Zeit vielleicht ihren höchsten Punkt erreicht hat.

Zu diesem Behufe theilen wir vor Allem des Verf. Erklärungen in der Vorrede mit, woselbst dieser sagt: er fahre in diesen Blättern mit Entwickelung des Systemes spekulativer

Philosophie und Theologie, von dem er bereits in mehreren früheren Schriften Andeutungen und Fragmente mitgetheilt, in der Art fort, daß, nachdem er in einigen seiner vorhergegangenen schriftstellerischen Arbeiten das gegen das Unwahre und Barbarische herrschender religiöser Vorstellungen und Geistesrichtungen Negative seiner Denkart in seiner ganzen Schärfe hervorzuheben veranlaßt worden, hier nun besonders das bejahende und anerkennende Verhältniß derselben zu Christenthum und Theologie sich darstellen solle [1]). Daß Denken

[1]) Welche Bewandtniß es mit der Anerkennung des Christenthums von Seite des Verfassers habe, und was man sich davon versprechen dürfe, werden diejenigen leicht schon im Voraus zu ermessen im Stande seyn, denen etwa noch im Gedächtniß ist, wie sich der Verf. in der „Andeutung eines Systemes spekulativer Philosophie" in dieser Hinsicht ausgesprochen. Wir erinnern hier zunächst an die Stelle S. 45 daselbst, wo der Verf. von der neuen Erkenntniß, die durch sein spekulatives System begründet werde, sagt: sie sey zwar nicht leere Aufklärung, welche das Positive der christlichen Religion blos negire, aber sie müsse ihr bei aller Anerkennung und Würdigung ihrer großen Ideen und Wahrheiten entgegentreten, und sich nicht scheuen, als etwas Anderes und Neues zu erscheinen. Zu diesem völlig Neuen bildet, nach dem Verf. (S. 44 u. 45), der Protestantismus den Uebergang, der, statt die Reinigung und Wiederherstellung des ausgearteten Christenthums zu seyn, wie er vermeint, vielmehr nur als dessen Auflösung zu fassen ist. Der Katholicismus aber ist, wie S. 46 zu lesen ist, „nur noch eine geistlose Gestalt der Vergangenheit, und hat, nachdem er den Protestantismus erzeugt hat, alle Fähigkeit verloren, noch Anderes aus sich zu erzeugen, weßhalb er auch alle Bedeutung verloren." Ebendaselbst (S. 46 u. 47) heißt es ferner: „Die christliche Religion, einst so groß und allbestimmend in ihren Wirkungen, ist jetzt nichts mehr als Subjectivität: Trost, Stärkung, Erhebung fürs Individuum in den Widersprüchen und Erbärmlichkeiten des Lebens, unnatürlicher Verhältnisse und einer vertrackten Welt, ein Pflaster für die Wunden des Herzens, ein Beschwichtigungsmittel für den Unmuth des Geistes, ein Zaum und Sporn für den Pöbel.

und Bildung über Barbarei und Aberglauben einen gründlichen und bleibenden Sieg davontragen, dazu sey nicht hinreichend, daß letztere als solche in ihrer ganzen Blöße und ihrem ganzen und unheilvollen Gegensatz gegen jene der Welt vor Augen gestellt werden, sondern es sey auch nöthig und noch weit nöthiger, daß das in jenen finstern Hüllen verschlossene Wahre und Göttliche, was eine oberflächliche Aufklärung und Philosophie zugleich mit jenen von sich stoße, und was bis jetzt auch von den tiefer gehenden Philosophien selbstständiger und autoritätsloser Art nur mangelhaft, dürftig und theilweise erkannt und anerkannt worden sey, in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Tiefe zum denkenden Erkennen, zu freier wissenschaftlicher Einsicht gebracht, und hiemit der Glaubensbarbarei die Lebenskraft entzogen werde, die ihr von diesem in ihr als eigentliches Besitzthum verhüllten Elemente der Wahrheit und Göttlichkeit — den klarsten und unwidersprechlichsten Negationen zum Trotze —

Welthistorisches Prinzip, wie sie es war, ist sie offenbar nicht mehr; sie bringt keine weltgeschichtlichen Ereignisse mehr hervor, und bestimmt nicht mehr den Gang der Weltgeschichte" . . . . „Das Hauptdogma der neuen Religion (die weder Cultus, noch symbolische und sakramentalische Repräsentation des Göttlichen mehr haben kann) ist, als nothwendiges Resultat des Denkens und spekulativen Erkennens, das Ineinsseyn Gottes und der Welt, und daß das Schicksal der Welt auch das Schicksal Gottes ist." Und endlich S. 51 sind des Verf. Worte: „Die sittlichen Anforderungen der christlichen Religion stehen weit unter denen des ächten Pantheismus, und wenn die Schrift auch in einzelnen Aussprüchen das Höchste berührt, so verunreinigt sie es wieder durch eine Menge anderer der bestimmtesten Art, in denen der Selbstsucht Vorschub gethan wird, und Furcht und Hoffnung auf gemeine Weise zu Motiven des Handelns gemacht werden. Das Christenthum kann nur deßhalb für jede Art von Bildung geeignet seyn, weil es nicht jene absolute Sittlichkeit mit Ausschließung alles Andern rein hervorhebt, und es ist eine Ehre für die neue Religion, wenn sie nicht wie andere dazu dienen kann, die Menge zu zügeln."

immer aufs Neue gewährt werde. Hiezu etwas beizutragen, darauf sey, außer dem allgemeinen wissenschaftlichen Zwecke dieser Blätter, ihr besonderes Absehen gerichtet. Es werde hier zunächst ein neuer kurzer Ueberblick über das Ganze des Systemes nach dem gegenwärtigen Standpunkte seiner Entwickelung gegeben, worauf das aus des Verfassers Papieren gerade mittheilbarste Nähere und Ausführlichere in Form von einzelnen Aufsätzen und Abhandlungen, Aphorismen und Fragmenten folgen solle. Eine streng wissenschaftliche und systematisch ausführliche Darstellung des gesammten Systemes zu liefern, habe er zwar im Sinne, könne sie aber wegen der Größe des Unternehmens und der dazu in argem Mißverhältnisse stehenden, auf ungewöhnliche Weise hemmenden Lebensumstände nur erst nach langer Zeit zu Stande zu bringen hoffen. Das Werk solle den Titel führen: „Spekulative Geschichte Gottes, des Geisterreichs und der Welt." Hiezu verhielten sich alle seine vorhergängigen philosophischen Schriften als Vorarbeiten und vorläufige Mittheilungen. Einige neuerlich vorgekommene Mißverständnisse über frühere Darstellungen des Systemes werde das gegenwärtige Heft beseitigen.

Als solche Mißverständnisse bezeichnet der Verfasser S. 4—6 in der Anmerkung namentlich dasjenige, was J. H. Fichte in der Schrift: „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie," gegen seine Entwickelung der göttlichen Persönlichkeit in der „Andeutung eines Systems spekulativer Philosophie" eingewendet. Fichte machte ihm nämlich daselbst den Vorwurf, daß diese Entwickelung mit der Voraussetzung der göttlichen Persönlichkeit beginne, und der ganze Begriff damit völlig zweideutig bleibe, indem Gott nun theils gefaßt werden könne im Hegelschen Sinne, als das sich zum menschlich-individuellen Bewußtseyn fortbestimmende Absolute, oder als Urpersönlichkeit über der Welt, auf welche Meinung die Worte: „Der die Idee der Welt und den Plan zu ihrer Verwirklichung frei in sich entworfen

hat," allerdings Anfangs zu deuten schienen. Sey nun die spätere bestimmte Aeußerung damit widersprechend, wo es heißt: „Das Wissen des Menschen von Gott ist zugleich das Wissen Gottes von sich selbst, und er hat sein Wissen von sich nur im Menschen," — so werde dieser Widerspruch nur vermehrt, wenn man kurz vorher gelesen: „Gott ist freier Urheber der Welt, und diese in ihm, ehe sie wirklich geworden, als Gedanke (in dem noch nicht zum Bewußtseyn Gelangten — Menschgewordenen?) vorhanden gewesen." Dies liefe sonach auf den auch sonst schon vernommenen harten Widerspruch einer blinden Vernunft, eines bewußtlosen Gedankenprototypus der Welt in Gott hinaus, womit sich jedoch abermals der behauptete Begriff einer „freien" Urheberschaft der Welt durch Gott nicht vertrüge, — was Alles verhängnißvolle Verwirrungen in den höchsten und wichtigsten Ideen seyen.

Auf diese Einwürfe erwiedert nun der Verf. fürs Erste, daß, wenn er auch den Begriff der vorweltlichen göttlichen Persönlichkeit vorausgesetzt, er doch die Darstellung der „Selbstentwickelung Gottes zur Persönlichkeit aus dem Voraussetzungslosen" als Erforderniß eines ausführlichen und wissenschaftlichen Systems, wovon er damals lediglich erst eine Andeutung gegeben, selbst anerkannt habe. Was aber die ihm zur Last gelegten Widersprüche betreffe, so sey die in seinem Buche ganz bestimmt und unzweideutig erklärte Ansicht diese: daß Gott schon vor der Welt sich seiner selbst bewußt und persönlich gewesen, oder die Idee der Welt und den Plan zu ihrer Verwirklichung frei in sich entworfen habe, durch keine blinde, geistlose Nothwendigkeit zur Schöpfung bestimmt, und nicht durch solche dazu übergehend, daß er aber, um sich zu realisiren, mit seinem eigenen Wesen und Selbst in den Prozeß der Weltentwickelung eingehen, und sein freies Beisichseyn der Welt zum Opfer habe bringen müssen; aus diesem schöpferischen Vonsichseyn komme er im Menschen zu sich selbst zurück, und es werde S. 49 aus-

drücklich erklärt: „Gott, wenn er (in der Welt) Geist und Person wird, wird nur wieder, was er schon vor dieser gewesen.“ Wenn aber Gott sich auf die angegebene Weise zur Weltschöpfung habe entäußern müssen, so sey es kein Widerspruch, daß er schon vor der Welt freie, bei sich seyende Persönlichkeit und klar bewußter Gedanke gewesen, und dann aus seiner Entäußerung, seinem schöpferischen Selbstverluste im Menschen zu sich selbst zurückkommend, jetzt nur in diesem sein Wissen von sich selber habe.

Doch wenden wir uns jetzt zu der Darstellung des Ganzen des Systems, wie sie der Verf. in dem „Ueberblicke“ über dasselbe den nachfolgenden einzelnen Abhandlungen vorausschickt. Derselbe bemerkt gleich am Eingange dieses Ueberblicks: sein System beginne mit den einfachsten, den rein ideellen Selbstbestimmungen des göttlichen Wesens, und führe sich von da durch zwei Realisationsprocesse, in die sich dasselbe ersenke, bis zum letzten Punkte und Resultate der Weltgeschichte fort, das noch in der Zukunft liege. Ehe er jedoch zur nähern Entwickelung jener rein ideellen Selbstbestimmungen des göttlichen Wesens übergeht, skizzirt er die Hauptzüge seines Systems in folgender Weise: „Um Anderes, als es uranfänglich und vorschöpferisch selber ist, hervorzubringen, hat das göttliche Wesen keinen andern Weg, als sich selbst zu diesem Andern zu machen; hiedurch bestimmt sich das Schaffen Gottes als Selbstentäußerung [1]). Das durch

[1]) Was den Verf. hauptsächlich auf die Idee einer Selbstentäußerung Gottes als Schöpfers geführt zu haben scheint, ist die ihm gleich anfänglich entgegengetretene und schon in seiner Schrift: „Urgeschichte des Menschengeistes“ (S. 7) berührte Schwierigkeit, den Dualismus zu beseitigen, sobald „Gott das, was er als solcher in existirender Vollkommenheit ist, durch etwas ist, was sich auf irgend eine Weise als an und für sich seyendes Anderes verhielte, oder verhalten könnte.“ Einen solchen Dualismus glaubte er namentlich in der Lehre entdeckt zu haben, welche Schelling in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit entwickelt hatte, und um diesem Dualismus zu entgehen,

Selbstentäußerung gesetzte Andersseyn aber ist ein sich selbst Widerstreitendes, indem in ihm das seiner Natur nach Freie und Unendliche ein Unfreies und Endliches ist, das diese Beschränktheit aufzuheben und in die Freiheit zurückzukehren der Trieb und das Streben ist. So ergibt sich ein Proceß der Rückkehr des sich selbst entfremdeten Göttlichen zu sich selbst, wie es in der aufsteigenden Reihe der Entwickelungsstufen des weltlichen Daseyns der Erkenntniß nahe liegt. Unser System aber findet sich bewogen, diesem Proceß einen andern analogen vorausgehen zu lassen, in welchem bereits die Mächte entstanden sind, die wir in der Entwickelung des weltlichen Daseyns wirkend sehen. In diesen prämundanen Entwickelungsproceß fällt dasjenige, was man das Gezeugt- oder Geborenwerden des Sohnes Gottes vor Erschaffung der Welt genannt; in jedem der beiden Processe aber kommt ein von den christlichen Theologen sogenanntes Ausgehen des heiligen Geistes vom Sohne, als absoluter Rückgang des göttlichen Wesens in sich aus dem Andersseyn, zu dem es sich entlassen, somit als höchste Stufe und Schluß des ganzen Processes vor, mit dessen Vollendung Gott schon in jener prämundanen Sphäre vollständig als dreieiniger entwickelt ist.“

Dies verhalte sich, sagt der Verfasser, zur nähern Entwickelung der so eben angeführten Hauptidee seines Systems übergehend, folgendermaßen: „Das göttliche Wesen in seiner ersten ungetheilten Einheit und reinen einfachen Selbstbeziehung bestimmt sich vor allem Uebergehen in reelles An-

---

fand er, nach einem deßfallsigen vergeblichen Versuche in seiner ersten Schrift (den er selbst in der darauf gefolgten „Andeutung eines Systems spekulativer Philosophie“ S. 9 u. 10 einen noch dualistischen und ungenügenden nannte), keinen andern Ausweg, als, statt wie vorher nur das Grundwesen Gottes, nun diesen sich selbst bei der Schöpfung entäußern, „seinen eigenen Geist daran setzen, und sich in seinem Werke verlieren“ zu lassen.

dersseyn (allem Zeugen und Schaffen) zuvörderst dazu, das reine Denken und Wollen seiner selbst, als einer zu realisirenden Welt lebendigen Daseyns und Wirkens zu seyn — ein Denken, das zugleich Wollen, und ein Wollen, das zugleich Denken in ununterschiedener Einheit ist. „Daß Gottes Ideen nicht ohne Willen sind," setzt der Verf. in der Anmerkung hinzu, „liegt darin, daß sie schöpferische Ideen sind, und ein Denken ohne Wollen findet hier eben so wenig, als (wie man neuerdings (?) zu meinen scheint) ein Wollen ohne Denken Statt, oder vielmehr dieses zweifache Bestimmen jener nur einfachen geistigen Thätigkeit Gottes ist unangemessen, und gehört der Mangelhaftigkeit der Sprache in Beziehung auf das Spekulative an. — „In dieser Sphäre ursprünglichen Seyns," fährt der Verf. dann wieder fort, „ist das göttliche Wesen noch nicht Person in demjenigen strengen Sinne des Wortes, in welchem dasselbe eine reelle Besonderung und Entgegensetzung gegen Anderes besagt; dieß wird Gott erst durch seine Rückkehr in sich aus seiner ersten Selbstnegation oder Selbstentäußerung, durch Ausscheidung seiner gegen das durch ihn gesetzte Andersseyn und Concentration in sich gegen dasselbe. Aber ein blos Leeres, Bestimmungsloses ist er, indem er zu diesem Processe übergeht, bereits nicht mehr, sondern hat sich schon Bestimmtheit, aber eine nur erst rein ideelle gegeben. Er ist Erkenntniß, nämlich seiner als des noch unbestimmten Einen und Einfachen, das sich erst zu bestimmen und zu entfalten hat, und Wille, noch Anderes, als dies unlebendige Eine zu seyn, ein Wille, der in seiner vollständigen Selbstentwickelung Idee der Welt und Plan zu ihrer Verwirklichung ist. Will man dem Begriff der Persönlichkeit durch diese Bestimmungen ein Genüge gethan seyn lassen, so kann man, wie wir selber früher, allerdings sagen, daß Gott schon in seinem uranfänglichen Seyn vor allem Zeugen und Schaffen (Setzen reellen Andersseyns, vor aller Natur als Ungrund, um mit Böhm zu reden) ein persönliches

Wesen gewesen; wir ziehen es aber jetzt vor, das Wort Persönlichkeit in jenem strengen Sinne zu gebrauchen, um für die durch den Proceß der Selbstgeburt Gottes aus dem von ihm gesetzten Grunde der Selbstheit sich erzeugende geistige Besonderheit Gottes (den Sohn) eine unterscheidende Bezeichnung zu haben. Das göttliche Wesen in der Bestimmtheit seiner urbildlichen, reinen Idealität wird von uns die göttliche Idee oder kurzweg die Idee genannt, und ist das, als noch bloß ideelle Bestimmtheit, was wir, als realisirt, die absolute Welt genannt. Die göttliche Idee und ihr absolutes Realisirtseyn, oder die absolute Welt, sind die beiden Punkte, zwischen denen sich nun das System als spekulative Geschichte des Geisterreichs und der Welt fortzubewegen hat. Das absolute Realisirtseyn der Idee ist gegenwärtig ein noch in der Zukunft Liegendes, ist die künftige höhere Welt, die uns vom Christenthum als die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde vorgestellt und verkündigt wird, auf welche sich alle Entwickelungen der Natur und des Geisterreichs als auf ihr letztes Ziel beziehen. Die Entwickelungen, die, von der Idee ausgehend, zwischen der Idee und dem Realisirtseyn derselben, der absoluten Welt, liegen, sind theils prämundane, der Schöpfung der Welt vorausgehende, theils weltliche, die Geschichte dieser unserer weltlichen Natur und der Menschheit ausmachende — zwei Lebenserzeugungsprocesse — aus schöpferischer Selbstentäußerung des Göttlichen, nebst der dazwischen liegenden Uebergangsgeschichte von dem einen zum andern, deren jeder einen Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne in sich begreift und damit schließt."

Beide Entwickelungsprocesse, der Uebergang von dem einen zu dem andern und das Ziel und Resultat der ganzen Entwickelung werden nun in dem Nachfolgenden S. 7—22 noch insbesondere beschrieben und dargestellt. Gott habe sich, heißt es hier unter Anderm, in seinem ersten prämundanen Realisationsprocesse in zwei Wesen getheilt, das basische Prinzip

und eine sich frei in sich reflektirende, in sich haltende, bei sich seyende Besonderheit (Persönlichkeit), welche beide Besonderungen in einem über sie aufgehenden Dritten, der sich wiederherstellenden absoluten Einheit und Unendlichkeit des Göttlichen, vermittelt, verbunden und als eines gesetzt seyen. Allem realen Werden vorausgehend sey sonach die göttliche Idee, dieß rein ideale Urwesen, das, wovon alles reale Werden, alles Zeugen und Schaffen ausgehe — der Vater. Die Idee setze sich ein Andersseyn ihrer durch Selbstaufhebung, Selbstentäußerung, und aus dem Aufheben dieses Andersseyns resultire Gott erst als absolute Persönlichkeit, was man die vorweltliche Zeugung des Sohnes Gottes genannt, dann als universeller Geist dieser Sphäre der Realität, der auf den Ursprung zurückgründend die Idee finde — es resultire Gott als dreieiniger Gott, wie ihn aus solchem Processe resultirend schon das heidnische Alterthum gekannt habe. Nachdem der Verf. dies geschichtlich nachzuweisen gesucht, geht er auf eine noch nähere Beschreibung des Verlaufes der göttlichen Geburt über, welche nach ihm durch sieben Momente geschieht, und deren Schlußmoment „der allen Gegensatz in sich ausgleichende und vermittelnde Geist der absoluten Einheit und Freiheit (der heilige Geist) ist, der über der vollendeten Persönlichkeit (dem Sohne) aufgeht, und sich als ursprüngliche Ideenwelt (den Vater) herstellt, die sich nun zu dieser ersten, jene beiden Prinzipien, das basische Wesen und die göttliche Persönlichkeit, als in die Einheit des universellen Geistes erhoben, in sich haltenden Lebenssphäre verwirklicht findet.“ Hiezu wird in einer Anmerkung noch die weitere Erklärung gefügt: der heilige Geist, als dies Reale, als diese lebendige Seele des Processes der göttlichen Lebensgeburt und die vermittelnde Einheit der entwickelten Realitäten, mache so mit demjenigen, was die Idee genannt worden, dem rein Idealen (dem Vater) — ohne einerlei mit ihm zu seyn — ein unzertrennliches Wesen aus. Auch der Sohn sey zwar in diese Einheit eingeschlossen, aber nicht unzertrennlich von

ihr; denn indem er sich in die Materie eingebe, und in die weltliche Vielheit und Besonderheit zersplittere, habe er den höhern Geist, und dieser ihn verloren, und es bedürfe eines Processes der Wiederbringung und Ineinssetzung mit Vater und Geist für den Sohn, der auch nach den biblischen Darstellungen ein in Gott Zurückkehrendes und zu Verklärendes sey.

Mit der Selbstgeburt Gottes durch jene sieben Momente hindurch ist jedoch, wie es S. 12 heißt, die göttliche Idee nur erst zum Theil realisirt. Es seyen, behauptet der Verf., dieß nur erst die Anfänge und vorläufigen Grundlagen der göttlichen Selbstrealisation. Soll eine weitere Lebensentwickelung stattfinden, so komme es darauf an, das basische Wesen aus dem Schlummer der Selbstlosigkeit zu wecken, den es, im Processe der göttlichen Selbstgeburt überwunden und gegen sich indifferent gemacht, in der Einheit des Göttlichen schlummere — es zur selbstbewußten Wirklichkeit und Lebendigkeit zu bringen. Gott wolle nicht dieß Selbstlose seyn, sondern sich fassen und zum selbstbewußten Ich machen. Indem es sich nun hiezu mache, falle es von Gott ab; und dieser setze im Uebergange zur Weltschöpfung dieß entzweite Andere völlig aus sich hinaus, und mache es so zur reinen Aeußerlichkeit, der noch ganz unbestimmten, abgründlichen Materialität, aus welcher er mit beständigem und auf jeder Stufe erneutem Kampfe und mit Eingehen und Eingeben seines eigenen Wesens in sie die Gestalten des weltlichen Daseyns hervorgehen lasse, bis zu dem Produkte, wo der Gegensatz absolut überwunden, und Gott in der Welt zum vollkommenen Realisirtseyn seiner, als der Idee, gelangt seyn werde.

Auch für jenen der Weltschöpfung noch vorausgehenden ersten Kampf Gottes mit dem von ihm Abgefallenen sucht der Verf. S. 13 geschichtliche Belege aus der Mythologie beizubringen, und fährt dann fort, den Uebergang zur Weltschöpfung und die Momente derselben näher zu entwickeln.

Die schöpferische Activität, die sich durch das ihr entgegenstehende Andere hindurch zu gebären habe, sey die göttliche Persönlichkeit (der Sohn). Dabei verliere er sich zunächst in die Materie, werde in die Vielheit der durch sie in ihrem Schöpfungskampfe hervorgehenden Gestaltungen zerrissen und zerstreut, bis er wieder in die Einheit durch eine höhere Macht (den heiligen Geist, nach christlichem Ausdrucke) zurückgebracht werde. Ein völliger Tod der göttlichen Persönlichkeit, heißt es in der Anmerkung S. 15, trete nirgends ein, und auch in ihrem äußersten Selbstverluste sey noch ein Pulsschlag ihres Lebens da. Diese göttliche Persönlichkeit nun, fährt der Verf. fort, sey es zuerst, die, durchbrechend die Schranke der Materialität und creatürlichen Selbstheit, in die Freiheit zurückkehre, und zu sich selber komme, und erst mittelst ihrer und durch sie hindurch, sie und ihr Besonderes in sich nehmend, gehe aus der tiefsten Innerlichkeit und Concentration die höchste Gottheit und Geistigkeit des realen Universums, der Geist der absoluten Einheit und Freiheit auf. Dies wird in dem Nachfolgenden noch näher erklärt, woselbst es heißt: daß, wie in der ersten Lebensentwickelung der Hervorgang des göttlichen Wesens zur freien Persönlichkeit das Werden eines einfachen Ichs gewesen, hier der die Materie durchbrechende und sich im Gegensatze gegen sie erfassende Gott in eine Vielheit von Selbstheiten und Ichheiten zersplittert erscheine, gegen welche der aus der Latenz, in die er gesunken, sich zu offenbaren und aufzugehen habende Geist als lebendiger Gegensatz der Einheit und organisirendes Princip des selbstischen und persönlichen Seyns sich negativ erzeige. Ueber die in den Schranken des weltlichen Seyns jedoch noch immer unvollkommen bleibende göttliche Schöpfung hinaus und zur absoluten Realisation fortgehend, lasse der göttliche Geist eine höhere Welt des Lebens aus der bestehenden entstehen, gelange so zu seinem absoluten Ziele, und setze den ewigen Sabbath der Schöpfung ein. Erst nach diesem letzten Durchbruch durch die Aeußerlichkeit und das creatürliche Anders-

seyn werde Gott der Ueberweltliche, vollkommener Herr aller Dinge und Alles in Allem, Gott im vollsten Sinne des Wortes seyn. Es sey dies die vom Christenthum unter dem Namen des jüngsten Tages verkündigte letzte Krisis und Katastrophe des Weltlebens, die als der letzte Akt und die Vollendung des Ausganges des heiligen Geistes vom Sohne im kosmo-theogonischen Entwickelungsprocesse zu betrachten sey. Durch dieses totale Durchbrechen des Geistes der absoluten Einheit und Freiheit durch die umfließende Aeußerlichkeit des weltlichen Daseyns werde auch die physische Natur ihre Negativität gegen den Geist verlieren, und paradiesisch, d. h. vom göttlichen Leben ungehemmt und widerstandlos, durchdrungen werden. Nach dieser letzten Naturkatastrophe und nach Vernichtung alles der Idee Unangemessenen im Geisterreiche, dem Weltgerichte, werde ein Reich unsterblicher Individualitäten, reiner Darstellungen der göttlichen Ideenwelt, Götter in Gott, zur Existenz gelangen, und Alles nur der eine, aber zu dieser lebendigen Welt des Daseyns entfaltete und gegliedert, selige Gott seyn. Schubert, heißt es am Schlusse des „Ueberblicks (S. 20), spreche irgendwo von „einem über die Seele der Natur unendlich erhabenen, allumfassenden, allwaltenden, sich selbst erkennenden Geiste." Aber der Gott, bemerkt der Verf. dagegen, den hier Schubert meine, sey noch nicht, sondern solle erst werden. Wäre er schon, so müßte es anders seyn und anders zugehen in der Welt, und nur wer sich gewaltsam die Augen verblende, wenn er anders Augen habe, könne dieser Einsicht (!) entgehen.

Mit einer solchen Gottes- und Weltansicht steht dann freilich auch die Lehre des Verfassers von dem Tode des Menschen und seinem Zustande nach demselben in erklärlichem Zusammenhange. Des Verf. Ansichten hierüber, wie er sie auch in der „Andeutung eines Systems spekulativer Philosophie" ganz unverhohlen (namentlich S. 47) schon geäußert, sind nämlich in Kürze folgende:

„Die in gegenwärtiger Welt und Natur entstehenden Individualitäten sind nur noch sterbliche, in dem Sinne, daß deren Sterblichkeit kein blos scheinbarer Tod, wie nach dem gangbaren Unsterblichkeitsglauben, kein Uebergang zu einer Bekräftigung des individuellen Bestandes des Sterbenden für eine neue Sphäre des Seyns, sondern eine wahre Beendigung des individuellen Bestandes, eine wahre Auflösung der geistigen Individualität, wie der körperlichen, in ihr Allgemeines ist, mit der Einschränkung jedoch, daß gewisse aus der göttlichen Idee hervorzuarbeitende und zu vergänglichem Seyn bestimmte Charaktere und Gestalten des individuellen Seyns in der Bildung begriffen sind, deren noch unvollkommene Erscheinung in der Menschheit aus der Tiefe des allgemeinen Geistes, in welche sie durch den Tod zurücktritt, immer neu und zu reinerm Daseyn sich durcharbeitend, ins Leben zurückkehrt, so daß es zwar allerdings eine gewisse Unsterblichkeit (!) für den gegenwärtigen Standpunkt der Weltentwickelung gibt, und je völliger eine Individualität der eben-bezeichneten Art in einem Menschen zur Wirklichkeit gekommen, desto unsterblicher vor anderen dieser Mensch genannt werden kann, nicht aber so, daß irgend ein Individuum der Menschheit in eine schon fertige und bereit gehaltene höhere Sphäre von Lebendigkeit hinaustrete, und, ohne den Proceß der Auflösung seiner individuellen Erscheinung zu erfahren, mit dieser, wie man sich vorstellt, nach dem Tode fortbestehe“ .... „Der Mensch stirbt vielmehr nur, um in den allgemeinen Geist der Welt und des Lebens sich aufzulösen. Diese Auflösung ist aber noch nicht mit der Scheidung der Seele von dem Leibe und dessen Verwesung vollbracht, sondern erst mit der Auflösung der seelischen und geistigen Individualität, die ein Proceß ist, der, wie die Verwesung des Leichnams, allmählig in einer Stufenfolge und in gewissen Zeiträumen vor sich geht, die nach Umständen verschieden seyn und, wenn man den Angaben der Geisterseher glauben will, in manchen Fällen sehr lange, selbst

Jahrhunderte lang, dauern können" .... „Geister von großer Kraft der Selbstheit, oder die noch im Sterben von Affekt, Leidenschaft, physischer Gebundenheit an Daseyendes mächtig und heftig bewegt waren, können sich wohl noch geraume Zeit gegen jene Auflösung in der Unruhe des Fürsichseyns, und ins Daseyn zurückdrängend, in einer spuckhaften Beziehung auf Lebendes und Aeußeres erhalten" ... „Aus dieser mehr oder weniger schwierigen geistigen Auflösung, die mit dem Processe der Verdauung verglichen werden kann, und aus den peinlichen Empfindung derselben lassen sich dann auch die Vorstellungen des Fegfeuers und der Hölle spekulativ erklären und rechtfertigen" .... „Die Ichheit ist die Quelle und Wurzel aller Pein, und nur durch völlige Auflösung derselben in den allgemeinen Geist kann der Mensch zur Ruhe kommen. Diese Auflösung ist unser Himmel, der nicht in einer positiven höhern Lebendigkeit der Individualität und einer Fortdauer derselben besteht, wie man sich dies gewöhnlich vorstellt. Von diesem Processe des völligen Absterbens, diesem innern Tod, ist das äußere Leiden und Sterben Christi nur ein Symbol, nämlich dessen, was über die ganze übrige Menschheit verhängt ist, und die wahre Nachfolge Christi besteht darin, daß wir gleich ihm unserer natürlichen Selbstheit uns freiwillig entäußern" ... „Die positive höhere Lebendigkeit kann erst nach der letzten Krisis des Weltlebens, dem sogenannten jüngsten Tage, eintreten, und ist das, was der altchristlichen Vorstellung der Auferstehung zu Grunde liegt, die unnöthig wäre, wenn der Himmel des Guten und Frommen nach seinem Tode der Zustand der absoluten Vollendung wäre. Erst zu dieser Zeit nach der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, wird es Unsterbliche im vollsten Sinne des Wortes geben, dergleichen bei dem jetzigen Stande der Weltentwickelung noch unmöglich, und sie für möglich und wirklich zu halten, nur noch ein schwärmerischer, einsichtsloser Traum des Glaubens ist. Bis zu jener Zeit der Vollendung herrscht

der Tod, nicht nur zum Schein, und als eine bloße Ortsveränderung und Kleiderwechsel gleichsam der Seele, sondern im vollen furchtbaren Ernste des Worts und als ein Gericht Gottes, das über alles der göttlichen Idee nicht Entsprechende ergeht und ergehen muß" .... „In des Mephistopheles Worten:

Denn alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht —

ist der unversöhnte Zorn des göttlichen Geistes ausgesprochen, der über alle der absoluten Idee unangemessene Dinge, und darum auch über das menschliche Leben, selbst das beste und edelste, zerstörend hinwegschreitet" .... Der Glaube an diesen absoluten Tod unserer Persönlichkeit ist aber noch überdies der allein „wahrhaft gemüthbessernde und veredelnde," wie es S. 33 heißt, weil er die dem Flusse des göttlichen Lebens entgegengesetzte Selbstheit überwindet und ertödtet, und das universelle Göttliche in dem Individuum zur Existenz bringt. „Ja, wer nicht Welt und Menschheit," sind des Verf. Worte in der „Andeutung eines Systemes spekulativer Philosophie" (S. 54), „als Eines fassen, nicht sein Selbst ins Allgemeine erweitern, und sich in diesem finden und besitzen kann, wer sich in einen Abgrund gestürzt sieht und in Desperation geräth, wenn er sich in Gefahr sieht, sein beschränkt individuelles Seyn dem Ganzen aufopfern zu müssen, der ist an Geist und Gemüth ein Schwächling und zur Erfassung des Wahren untauglich." — —

In den übrigen Abhandlungen, welche dieses Heft enthält, und in denen der Verfasser die Ideen seines Systems im Einzelnen, theils in dem Christenthume, theils in den verschiedenen Mythologien, nachzuweisen sucht, werden nach einander noch folgende Gegenstände abgehandelt: Das Werden des absoluten Reiches. — Christi Tod und Wiederkunft. — Eine kakodämonische Thierschöpfung. — Apollo. Nebst Anhang über die Lepra und Syphilis. — Die zweifache Geburt des Sohnes Gottes und seine Auferstehung aus dem Tode

der freien Selbstentäußerung in den Geist in den Mythen, Cultusbildern und Mysterien des heidnischen Alterthums. — Das sündentragende Lamm Gottes und der Widder des Phrixos. — Einiges über die Perioden der Weltgeschichte. — Charitendienst. Gnadenfluth und Gnadenstein. — Die Idee der Menschwerdung Gottes. — Jesaias im Homer oder Aineias. — Hippolytos und Virbius. — Ilos, Ganymedes und Assarakos. — Agamedes und Trophonios. — Oidipos und sein Haus. — Kabbalah. — Trinitätslehre des alten Heidenthums. — Der Sproß des neuen Lebens aus dem Geiste. Orestes, Daphne, Zemach. — Braut und Bräutigam im mystischen Sinne des Alterthums. Kybeledienst, die Danaiden &c. — Erichthonios, Triptolemos und Jasion. — Einiges über die Religion der alten Aegyptier. — Die Avataras Vishnus.

Wir haben kurz zuvor bemerkt, daß der Verfasser diese Gegenstände zu dem Zwecke abhandle, um die Grundidee seines Systems auch als in der Lehre des Christenthums und in den Mythologien des Heidenthums dem Geiste nach enthalten darzuthun, wodurch sie, abgesehen von der höhern Beglaubigung durch die Offenbarung, zugleich den Schein des Universellen erhielten, so daß eigentlich erst Daumer in Nürnberg den Schleier von dem bisher geheimnißvollen Zusammenhange zwischen Philosophie, Christenthum und heidnischer Mythologie mit fester, sicherer Hand hineingezogen, und die höchsten Offenbarungen der Gottheit und des tiefer sinnenden Menschengeistes in ihrer innern Harmonie der Welt enthüllt hätte, ein Verdienst, das eines wirklichen Gottesgesandten würdig gewesen wäre.

Wer aber kann es uns verübeln, wenn wir vor der Hand ein gewisses Mißtrauen in eine Zusammenstellung des Christlichen mit der höhern Seite des Heidnischen setzen, die in unserer Zeit nach aller Erfahrung den höchsten Grad der Willkür und der Zügellosigkeit erreicht hat? Die Furcht, Herr Daumer möchte bei seinen Parallelisirungen derselben Gesetzlosigkeit verfallen seyn, wird dadurch nicht vermin-

dert, daß er aus Kanne's Schule ist, dem es bekanntlich eine leichte Aufgabe schien, selbst das Widersprechendste auszugleichen und als identisch zu setzen. Vielmehr dürften wir, abgesehen von dem gewöhnlichen Verfahren der Schüler, den Meister noch zu übertreffen, in dieser Furcht uns dadurch noch bestärkt finden, daß selbst Daumers Freunde wie sonst andere im Ganzen ihm weder zu- noch abgeneigte Männer beinahe des mitleidigen Lächelns sich nicht enthalten können über die Höhe, auf welche er es in dieser merkwürdigen Kunst bereits gebracht hat, so daß angenommen werden kann, es habe sich in diesem Punkte über Daumer bereits ein öffentliches Urtheil gebildet[1]). Eben damit, daß wir nur gegen Uebertreibungen auf diesem Gebiete der Forschung uns aussprechen, müssen wir es jedem nahe legen, daß wir keineswegs gemeint sind, das Christenthum sey ohne allen Zusammenhang mit dem Heidenthume, und als hätte es nicht auch in diesem letztern eine Vorbereitung auf das erstere gegeben. Wäre das Letztere der Fall, d. h. würde nicht einmal ein negatives Verhältniß angenommen werden, wie aber dieses Negative

---

[1]) In dem kürzlich zu Hamburg erschienenen „Jahrbuch der Literatur", 1r Jahrg. 1839, finden wir eine Skizze über Fr. Daumer, von K. Riedel mitgetheilt, in der es unter Andern heißt: „In der Mythologie und Urgeschichte der Völker entdeckt er wunderbare Bezüge; bis zu unsern Tagen herab verfolgt er alte, längst verklungene Mähren, und ist nicht abgeneigt, den Eppelein von Gailingen, einen famosen fränkischen Ritter, mit dem ποδας ὠκυς 'Αχιλλευς zu parallelisiren." Ein anderes Urtheil über Daumer ist das von J. H. Fichte in der Schrift: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie S. 100. „Dieser feste Inhalt ist bei Daumer ein Mannigfaltiges von Sätzen aus der Kabbalah, aus Jakob Böhme, Angelus Silesius, Schelling und selbst aus Hegel, besonders noch unterstützt durch wunderliche mythologische Combinationen, welche die jetzt überlebte Creuzer'sche Weise sogar noch weit überbieten; weßhalb denn auch Alles fragmentarisch und andeutend bleibt, von wissenschaftlicher Anordnung und Entwickelung der Sätze aber fast gar keine Rede ist."

schon in einem gewissen Zusammenhange mit einem Positiven zu denken ist und ohne diesen als das Leere, absolut Nichtige sich darstellte; so wäre das Christenthum weder universell noch ewig, abgesehen davon, daß mit dieser Annahme in der Weltgeschichte zugleich eine Zeit des schlechthin nichtigen, absolut leeren Bewußtseyns angenommen würde, absolut leer und nichtig nicht blos in dem Sinne, daß sich nichts Wirkliches entwickeln, sondern vielmehr in dem, daß sich ein solches nicht einmal im Geiste vorbereiten konnte. Mit jener Behauptung wäre also zugleich das Walten einer göttlichen Vorsehung in Abrede gestellt, das sich über die Heidenwelt erstreckt hätte, weil ja in welthistorischer Hinsicht der vorzügliche Augpunkt der göttlichen Leitung und Führung des gesammten Geschlechtes eben jene stille Hinleitung auf das in Christo kommende Heil hätte seyn müssen.

Wie aber geht Herr Daumer die Sache in dieser und in seinen übrigen Schriften an?

Hauptangelegenheit ist ihm der Erweiß seiner Philosophie, die übrigens schon darum keine originelle genannt werden kann, weil sie mit so vielen Bestandtheilen aus alten und neuen Zeiten zersetzt ist, wenn diese schon unter Daumers Händen ein gewisses eigenthümliches Gepräge erhalten haben. Die Frage ist nur, ob diese wunderlichen Bestandtheile da, wo sie vorkommen, auch dasselbe besagen wollen, was sie Daumer aussprechen läßt. Aber eben das ist es, was wir in Abrede stellen müssen, weil, da in Allem und überall Daumers auch durch die neuesten Systeme eigenthümlich gestaltete Philosophie es ist, die maßgebend auftritt, nothwendig angenommen werden müßte, Daumer sey schon lange vor unserer Zeit mit seinem Systeme gewesen, und er habe sich als der ewige Philosoph in die andern alle incarnirt, eine Annahme jedoch, die schon deßwegen nicht angeht, weil Daumer außer Jacob Böhme doch keinen Zweiten finden will, mit dem er als der Dritte in den wesentlichsten Punkten übereinstimmt, und selbst Böhme oft großen

Anstand nehmen würde, ihm in gewissen Dingen Beifall zu geben. Noch größer wird die Verlegenheit, wenn wir einerseits die Daumer'sche Philosophie mit den als positiv anerkannten Sätzen des Christenthums, andererseits aber die Mythologie mit der christlichen Dogmatik zusammenhalten, um ihre Identität zu erkennen, welche Identität in den Daumer'schen Schriften eben so als Voraussetzung wie als Resultat erscheint. Der Verfasser weiß sich jedoch aus dieser Verlegenheit sehr leicht zu retten: denn so oft, das Erstere angehend, eine nur ihm eigenthümliche Ansicht zum Vorschein kommt, unterlegt er sie schnell genug als das höhere, bisher nur nicht verstandene Speculative des Christlichen unserem kirchlichen Lehrbegriffe, der folglich auf jedem Blatt sich bedroht sehen muß, in seiner alten Fassung aufgehoben zu werden. Es bedarf alsdann von Seite des Verfassers hiezu blos, sich der Worte zu bedienen: „dies hat die Bedeutung," „was das Christenthum mit den Ausdrücken ..... bezeichnet," „dessen Symbol das äußere Leiden und Sterben, der Kreuzestod ꝛc. ist," „nicht aber so, wie nach der rohkirchlichen Fassung der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre ꝛc. [1])." Wollten wir uns dieses Verfahren nur so geradezu gefallen lassen, dann hätten wir uns blos zu der Alternative zu ver-

---

[1]) Wir können und wollen jedoch hier nicht unbemerkt lassen, daß Daumer, wenn er von Rechtfertigung u. dgl. spricht, bei Allem, worin wir uns von seinen Grundvorstellungen entfernen, dennoch der altprotestantischen Dogmatik gegenüber manche Wahrheit ausspricht, die er alsdann nicht mit Unrecht eine rohkirchliche nennt, wie S. 33, wo es heißt: „Nichtig und thöricht ist hier alles Bauen auf einen Glauben, der die Gesinnung des Individuums unverwandelt und unveredelt läßt, z. B. die Meinung, daß uns Gott um Christi Leiden und Sterben willen die Zustände der Unseligkeit, die gefürchtet werden, erlassen wolle, wenn wir nur glauben, daß es einen solchen Christus gegeben, der für uns gelitten habe und gestorben sey." Vgl. Möhlers Symbolik S. 103, 104, 126 — 137, 137 — 148, 148 — 166. 5te Aufl.

stehen, entweder anzunehmen, das Christenthum sey in der neuesten Zeit wesentlich ein ganz anderes geworden, oder zu glauben, es sey bis auf den heutigen Tag den Christen nur nicht gelungen, den Inhalt ihrer geoffenbarten Lehre zu begreifen. Was aber das Andere, das Verhältniß des Heidenthums zum Christenthume angeht, so verlangt der Verfasser, noch ehe wir ihm zu folgen uns bereit erklären können, so viele und so sonderbare Zugeständnisse, die bei ihm eben so vielen und sonderbaren unerwiesenen Voraussetzungen entsprechen, daß wir kaum glauben dürfen, es sey eine friedliche Auskunft zwischen ihm und uns zu erwarten.

Es wird uns nämlich zugemuthet auf bloße Versicherung hin zu glauben: 1) das Christenthum sey schon vor Christus in der Welt gewesen, nur in einer andern Gestalt, in der Gestalt nämlich des Heidenthums; 2) das Heidenthum habe über die Natur, das Wesen und den Zweck des Christenthums viel höhere und tiefere Aufschlüsse gegeben, als das Christenthum in seiner spätern Erscheinung, seit dem Eintritt Christi nämlich in die Menschheit; 3) es verhalte sich daher gerade umgekehrt, als bisher geglaubt worden sey, denn nicht gebe es etwa im Heidenthum weissagende Vorbilder auf das Christenthum, sondern das, was wir Christenthum nennen, sey, obschon Christus unsere Zeitrechnung eröffnet, nur ein schwaches und von uns obendrein noch mißverstandenes Nachbild des im Heidenthum besser erkannten Christenthums. Denn so muß es wohl erscheinen, wenn wir aufgefordert werden, die wahrhaft christliche Vorstellung gegen eine solche auszutauschen, die Daumer im Heidenthum, und zwar hier im erklärten Einverständnisse mit seiner nichtchristlichen Philosophie findet, wenn von der heidnischen schon wieder wunderlich genug behauptet wird, sie sey reales Vorbild des Christlichen. Hr. Daumer muthet uns daher nichts Kleineres zu, als eine völlige Verkehrung der Welt, der Verhältnisse, der Zeiten und der Geschichte.

Ganz gemäß diesen Zumuthungen ist es, wenn uns nahe

gelegt wird, in der Idee, wie sie Daumer nun einmal faßt, und die in der göttlichen Dreieinigkeit der Vater ist, in Einem Zuge nacheinander die Metis der Griechen, die Bhavani der Inder, die Eins mit der Maia so wie mit der Nacht ist, ferner die ägyptische Neith, das Zeruane akerene der Perser, den chinesischen Tao, und endlich die Leto (Latona) zu erkennen.

Dieß ist jedoch nur Vorübung zu noch Schwererem. Um uns auf letzteres gleichsam vorzubereiten, wird uns S. 34 und 35 ein Geschichtchen erzählt, das die Daumer'sche Lehre über den Tod und den Zustand nach dem Tod, wie wir hierüber oben schon belehrt worden sind, erhärten soll. Es heißt nämlich an dem angeführten Orte: „Außer der unreinen und bösen Beschaffenheit des Gemüthes kann auch Aufgeregtheit und Unruhe der sterbenden Seele, blos als solche, und wenn auch nicht im Zusammenhange mit dem moralisch Unreinen und Bösen, ja selbst aus edlem Grund entspringend, die Auflösung in den allgemeinen Geist, oder, wie man es nennt, das zur Ruhe Kommen eines Gestorbenen aufhalten und erschweren, ähnlich, wie man bei aufgeregtem Gemüthe nicht einschlafen kann; und so wie es eine Pein ist, nicht einschlafen zu können, wenn die Natur den Schlaf verlangt, so muß es auch eine Pein seyn, nicht sterben zu können, wenn die Natur den Tod verlangt. Es mögen auch einige andere Dinge Einfluß haben können, wie tiefe Sehnsucht und Sympathie der Lebenden mit den Gestorbenen. Sehr merkwürdig in dieser und anderer Hinsicht scheint uns folgende Erzählung einer Frau. „Ihr war ein sehr geliebtes Kind gestorben, um das sie mit Vergießung vieler Thränen und ungemeiner Sehnsucht trauerte. Da sey ihrer Schwester, die gewacht zu haben behauptete, dies verstorbene Kind erschienen, und habe ihr gesagt: die Mutter möge doch nicht so weinen und trauern, denn sie (das Töchterchen) könne deßhalb nicht zur Ruhe kommen. „Es ist was Hartes, wenn man wieder her muß" sollen die eigenen Worte des Kindes

gewesen seyn. Die Frau, die die Erscheinung gehabt, ward in Folge derselben krank und bettlägrig.“ Es ist auffallend, bei Philosophen, die dem reinen Worte der Offenbarung, wie es auf uns gekommen ist, nicht glauben wollen, dennoch so festen und unbedingten Glauben an die abgeschmackten Aussagen von Weibern zu finden! — Aber so geht es: etwas will das Menschenherz immer glauben; glaubt es daher nicht an die hochverbürgte Lehre über den Gott des Christenthums, so glaubt es zu seiner eigenen Strafe um so eher an die märchenhaften Gespenstererzählungen von Weibern.

Nach diesem kleinen, obschon im Ganzen vorbereitenden Absprunge gehen wir zu Daumers mythologischen Ausdeutungen über, die den Zweck haben, die Identität des Heiden- und Christenthums darzuthun. Zuerst begegnet uns die Gestalt des Apollo. Von dem über diesen griechischen Gott Vorgebrachten wollen wir nur Einiges ausheben. S. 39—41 heißt es: die höchste Cultusgestalt des h. Geistes im Heidenthum ist die des griechischen Apollon. Apollon in dieser seiner eigenthümlichen hellenischen Existenz und Präsenz ist der von uns hier sogenannte Geist der absoluten Einheit und Freiheit (im Christenthum der h. Geist genannt), wie er aus seiner urweltlichen ruhigen Einheit mit der Natur und der menschlichen (menschgewordenen göttlichen) Persönlichkeit getreten, daher der zürnende, furchtbare, zerstörende Gott, aber nicht mehr in derjenigen ganz abstrakten Weise des Entzweitseyns und der Feindseligkeit, in welcher der Geist den Griechen als Kronos, andern Völker als Baal, Moloch, Siva ꝛc. war, sondern fortgeschritten zur Positivität hellenischer Cultur, reell sich erzeigend als den Maaß, Gesetz, Ordnung in der übernatürlichen Sphäre menschlicher Geistigkeit herstellenden Gott, ideell im hellenischen Bewußtseyn sich überdieß als den in den reinen Aether der Freiheit sich erhoben habenden anticipirend, in welchen er auszugehen strebt.

Wirklich wird dem Geiste dieses Ausgehen nur durch den Tod der freien Selbstentäußerung des Sohnes in den

Geist, die, wie oben dargestellt, den zürnenden, entzweiten Geist zum versöhnten macht und ihm den Weg seines Ausgehens eröffnet, womit zugleich der Sohn als aus jenem Tode der Selbstentäußerung erstandener und durch den Geist neugeborener in die Sphäre der göttlichen Freiheit erhoben wird, zu der der Geist aufsteigt. Da erscheint der Geist zunächst als Mutter des göttlichen Sohnes, als Demeter, die den neugeborenen Jakchos säugt und dieser ist der aus dem Tode neugeborene Bakchos=Dionysos, der als noch unwiedergeborener dem noch unversöhnten Geiste feindlich entgegensteht. Dieß der Gegensatz der apollinischen und dionysischen Religion, der seine Auflösung in den Mysterien findet. Apollon, als vom Sohne (Dionysos) ausgehender heißt Dionysodotos, der vom Dionysos Gegebene, was nach Pausan. ein Beiname des Apollon zu Phlius war. Dieser Dionysos war der mysteriöse, der durch seinen Tod dem Geiste den Weg des Ausgangs eröffnet und so die Menschheit des Geistes theilhaftig macht, wie Christus im Evangelium Johannis 16, 7. seinen Jüngern sagt: „Es ist euch gut, daß ich hingehe. Denn so ich nicht hingehe, kommt der Tröster nicht zu euch. So ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden.“ Vergl. ebendas. 7, 39.: „Das sagte er von dem Geist, welchen empfangen sollten, die an ihn glaubten; denn der h. Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verkläret war.“ Von diesem kommenden Geiste hatte wohl Eleusis, wo der Sohn als Koros verherrlicht ward; den Namen (ελευϑω) — ebenso Orchomenos, was statt *Ερχομενος* steht, s. Otfr. Müller's Orchom. p. 129, der schon auf die gleiche Bedeutung beider Namen aufmerksam macht. Man hatte einen Heros Eleusin, dieß war wohl der Sache und dem Namen nach der kommende Geist, denn Heros hieß Geist — Geist der Verstorbenen, der Vorfahren, Schutzgeist — und scheint uns Ein Wort mit dem verschieden erklärten Namen der dritten Hypostase der indischen Trinität: **Haras** zu seyn. Apollon hieß der ausgehende

11 *

Geist ganz mit dieser Ausdrucksform in seinem Namen *Εκβασιος*."

„Dionysos als der noch nicht in den Geist zurückgebrachte Sohn ist der in die Vielheit der weltlichen Lebendigkeit zersplitterte [1]), Apollon dagegen (der daher auch die Glieder des Dionysos sammelt), das einigende, die zerstreute Besonderheit zur Totalität zusammenfassende, organisirende Princip, (vergl. Creuzer's Symb. III. 385). Auch der Name Apollon, dorisch-äolisch *Απελλων*, möchte den Sammler, Einiger bedeuten, vergl. lakon. *απελλη* s. v. a. *σηκος*, *εκκλησια* und *απελλαζω* s. v. a. *εκκλησιαζω*."

Da Apollo zugleich auch als Sender der Pest vorgestellt wird, nimmt Daumer Veranlassung, die Pest, als Erzeugniß des kakodämonischen Princips, in Verbindung mit dem göttlichen Leben zu bringen. Es kann nämlich nach ihm das allgemeine göttliche Leben, der Geist als Naturgeist, selbst als aufregend acute und epidemische Krankheitserscheinung gedacht werden, was nun, wer sollte es glauben?! an der Lepra und Syphilis von Daumer S. 52—58 umständlich nachgewiesen wird, welche Krankheiten bei all ihrer Gräßlichkeit und sittlichen Abscheulichkeit somit zu der Ehre kommen, Momente des „allgemeinen göttlichen Lebens", Wirkungsweisen des heiligen Geistes im Läuterungsprocesse der Weltgeschichte, und Mittel der Auflösung des physischen Princips, d. h. Mittel des Todes

---

[1]) „Aus der ersten Zersplitterung, die durch die Zerreißung des Zagreus angezeigt wird, ist der Sohn zwar schon in der Urwelt zur Einheit zurückgebracht, aber durch den Zerfall dieser auf's Neue in die unorganische Vielheit zersplittert worden, die der Gegenstand der Negation des Geistes ist. Diese zweite Zersplitterung scheint bestimmt in der Zerreißung des Orpheus gegeben. Der mit dem Sohne (als Wort des Lebens) aus der Tiefe aufsteigende Geist heißt in diesem Mythos Eurydike — die Geliebte, die Orpheus singend aus der Unterwelt heraufführte, und die ihm (durch den Bruch der urweltlichen Einheit) wieder verloren gieng. Wieder vereinigt erscheinen die beiden in Koros und Kore, Liber und Libera."

zu werden, welcher an sich nur „die unbeschreibliche Süßigkeit des Eingehens und Einschlummerns in Gott" ist, und den man folglich nicht bald genug sich wünschen kann.

Von dem kakodämonischen Princip heißt es ferner S. 59: Das „kakodämonische Princip verneint nicht die Existenz und das Leben überhaupt und unbedingt, sondern sein Verneinen geht darauf, sich das göttliche Leben als Basis seines eigenen zu unterwerfen, und so sich selbst zur Existenz und Lebendigkeit zu erheben. Zu den Producten dieses Strebens gehören die Schmarotzerthiere, in denen sich das Krankheitsprincip zu einer niedrigen Stufe von Organisation erhebt, wie im Eingeweidewurm, in der Krätzmilbe, der Laus u. s. w., ja, das kakodämonische Princip tritt auch unabhängig von der individuellen Lebendigkeit als schöpferische Macht hervor, wie in den Insectenschwärmen, die bei allgemeinen Krankheitszeiten, bei epidemischen Aufständen des allgemeinen Krankheitsprincips wie im Bund mit der Krankheit erscheinen."

Gegen solche ahrimanische Thierschöpfung, wird weiter bemerkt, ist wohl Apollo (der heilige Geist der Christen) auch als Bekämpfer und Vernichter gedacht worden.

So kehrt Daumer zur griechischen Mythologie wieder zurück. Wie er diese weiter in die seltsamste Stellung zum Christenthum bringe, davon wollen wir nur noch wenige Proben mittheilen. Um die zweifache Geburt des Sohnes Gottes und seine Auferstehung aus dem Tode der freien Selbstentäußerung in den Geist darzuthun, sagt Daumer S. 60—64 Folgendes: „Der Sohn wird zweimal geboren, einmal natürlich, einmal übernatürlich; er muß wiedergeboren werden, und hat, so zu sagen, zwei Mütter, den Grund und den Geist. Das ist Dionysos *διμητωρ, διγονος*. Seine erste Mutter ist Semele, der Grund, die stirbt vom Blitze des Zeus, und Dionysos wird aus ihr genommen als unreife Frucht. Zum zweitenmal wird er geboren, indem ihn Zeus aus seiner Hüfte, in die er ihn geborgen, gezeitigt hervorholt. Nach Hemsterhuis entstand die Sage von der Hüftgeburt durch die im

Oriente gewöhnliche Redensart: aus jemandes Lenden entspringen, was auch uns wahrscheinlich ist. Der Sage von der zweiten Zeugung und Geburt des Dionysos aus Zeus überhaupt aber liegt die Idee der zu geschehen habenden Neugeburt des Sohnes aus dem höheren Geiste zu Grunde. Dasselbe bedeutet der Uebergang des Dionysos in den mysteriösen Jakchos, der an der Mutterbrust der Demeter liegt. Der Jakchos der attischen Mysterien heißt beim Suidas ausdrücklich: der an der Mutterbrust liegende Dionysos, und der Name Jakchos selbst wurde von Bochart durch jacco syr. Säugling erklärt. Dazu kommt Dionysos als Beysitzer der Demeter, Jakchos *Δημητριος* und *δαιμων της Δημητρος*. In den Eleusinien ward Dionysos am sechsten Tag des Festes als Knabe (*κουρος*) mit dem Myrtenkranze auf dem Kopfe in den Cerestempel zu Eleusis gebracht, und in der folgenden Nacht hier verherrlicht. Demeter ist bereits als der h. Geist bestimmt worden. Der neugeborne Jakchos ist der aus dem Geiste neugeborne Sohn, wenn auch der Unterschied der Benennung im Laufe der Zeit nicht mit Strenge festgehalten ward. Der Geist, aus dem der neue Gott der Mysterien geboren wird, erscheint erstlich als Todesgöttin, denn aus dem Tode des alten Lebens ersteht das neue Geistleben des Sohnes, darum erscheint Persephone als Braut des Dionysos (von welchem, als dem diesem Tode Vermählten, unter dem Namen Hades Meldung geschieht, aber der Geist, als diese Macht des Todes für die noch unverklärte Selbstigkeit und Natürlichkeit, welche sterben muß, ist zugleich die des Lebens und der Auferstehung in Beziehung auf das aus diesem Tode resultirende neue Seyn des Sohns — in dieser Beziehung wird der Geist als Mutter Demeter dargestellt, mit dem Säugling Jakchos an der Brust — die heilige Mutter und Mutter Gottes des Christenthums. Göttliche Mutter oder Gottesmutter ist auch vielleicht die wahre Bedeutung des Namens Demeter, von *μητηρ* und einem Wort, das in die Verwandschaft von deus, dea, *θεος*, *θεα*, dius, *θειος* gehört. Noch passender würde

man Δημητηρ nebst Δηω mit δεω, δειω, δεος, fürchten, Furcht, in Beziehung setzen, womit verwandt Δηω die Heilige (vor der man heilige Scheu trägt), Δημητηρ die heilige Mutter heißen könnte, wie von σεβω, scheuen, σεμνος kommt, welches Bezeichnung der Demeter ist (σεμνη — σεμνη θεα Creuzer's S. u. M. IV. 328.). Die Bezeichnungen des h. Geistes als des heiligen gehen theils von dem Grundbegriff der Reinheit, theils von dem der Scheuerregung, Furchtbarkeit aus."

„Jene beiden, Dionysos als der aus dem Naturgrunde geborene und als der aus dem Geiste wiedergeborene und verklärte der Mysterien, Jakchos genannt, als welcher er dem Gottmenschen des Christenthums entspricht, haben hinter sich den prämundanen und bei der Weltschöpfung in die Vielheit des Naturlebens zerrissenen Zagreus, der sich, da ihn die Titanen zerreißen, in alle Elemente und Naturen wandelt. Derselbe geht dem Mythos selbst nach in den Sohn der Semele über. Zeus gab das zerstampfte Herz des Zagreus der Semele als Philtrum ein und nach andern verschluckte es Zeus selbst, verwandelte es in seinen Lebenssaft, und befruchtete so die Semele mit dem Wesen des Gottes, so daß ihr Sohn Dionysos nur der wieder ins Leben getretene Zagreus war. Dieser Dionysos erzeugt sich selber wieder, indem er sich mit der Todesbraut Persephone vermählt und dann aus dieser als der mütterlichen Demeter zu neuem, höherem Leben ausgeboren wird, und so kann Jakchos beides, Dionysos und Sohn des Dionysos seyn. Dionysos aber können alle Gestalten des Sohnes heißen, weil dieß der allgemeine Name des Sohnes (= Διος νοσσος) ist."

„Indem der Sohn aus dem Geiste neugeboren wird, tritt mit ihm zugleich der Geist in sein neues, höheres Leben ein, wird der in die Sphäre seiner Freiheit ausgehende Geist. Er gebiert so nicht nur den Sohn, sondern sich selbst mit diesem und ihn mit sich in die höhere Geistigkeit hervor, zu der er sich durch den Tod des noch unwiedergebornen Soh-

nes den Weg geöffnet. Daher tritt neben Jakchos-Koros, den neugebornen und verjüngten Sohn, der Geist selbst als Kore, als neuer und jugendlicher Geist, so wie neben den mit Dionysos gleichbedeutenden Hyakinthos dessen Schwester Polyboia tritt und mit ihm in den Himmel steigt 2c. Koros und Kore, Liber und Libera, Knabe und Mädchen, Sohn und Tochter (liberi, Kinder) heißen Sohn und Geist als die Erzeugnisse des Prozesses, durch welchen der Sohn neu aus Gott gezeugt, im vollsten Sinne des Wortes wieder Sohn Gottes wird und mit ihm der Geist in das neue höhere Leben sich herausgebiert, als Tochter seiner selbst, die dem Sohne symbolisch als Schwester und Gattin verbunden ist."

In der sub Nro. VIII. gegebenen Erläuterung über die Periode der Weltgeschichte kommt S. 91 Nachstehendes vor: „In Kronos, Baal, Moloch, Sivas 2c. ist der Vernichtungszorn des über sein Gesetztes hinausgehenden Geistes herausgefaßt, die neue Positivität des Geistes, die aus der Aufhebung der alten, urweltlichen zu entstehen hat, ist als Liebesgöttin, Aphrodite, neben ihn gestellt. Denn aus des Uranos von Kronos abgeschnittenen Zeugungsgliede soll sie entstanden seyn. In dieser nun wird der Geist als ausgehender, aufsteigender, kommender als die sich entwickelnde höhere Einheit und Positivität gefaßt, daher sie Anadyomene, die Auftauchende, Venus, die Kommende (venire) heißt und ihre Verehrung die des zerstörenden Kronos überdauert, durch dessen Verneinen sie entstanden ist. Als Schaumgeborene, *Αφρογενεια*, ist sie die neue, höhere Einheit und positive Lebendigkeit, die sich aus der gleichsam schäumenden Fluth des in Bewegung und Gährung gesetzten Daseyns zu entwickeln hat, wie in ähnlicher Weise ein deutscher Dichter sich ausdrückt, wenn er sagt:

Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit."

Diese Stelle scheint uns um so wichtiger zu seyn, da auch

Hegel, um den Sinn seiner pantheistischen Philosophie bildlich auszudrücken, dieser Strophe von Schiller am Schlusse seiner Phänomenologie des Geistes sich bedient hat; nur war ihm der Schaum der göttlichen Unendlichkeit noch nicht die Aphrodite, und dieß ist der Fortschritt, den Daumer seitdem gemacht hat.

Um die Aushebungen aus der Mythologie nicht wider Gebühr anzuhäufen, wollen wir nur noch bemerken, daß Daumer S. 74 die Christusgestalt im indischen Krishna unter Anderem auch deßwegen findet, weil Krishna aus dem Hause Jud, Christus aber aus dem Stamme Juda sey. Ohne Zweifel ist also die ganze jüdische Geschichte nur ein indischer Mythus, und die noch lebenden Juden Abkömmlinge des Gottes Krishna, das Land Indien aber nur vorgerückt nach Palästina. Solche geographische Verrückungen haben für einen Mann wie Daumer nur wenig zu bedeuten, sie lassen sich ja mythisch rechtfertigen.

Nicht aber blos auf die Mythologie im engern Sinne erstreckt Daumer seine Forschungen, sondern auch auf die, wenn schon noch mit fabelhaften Sagen umhüllte Geschichte, auf Personen somit, die nicht den Götterhimmel, sondern der Erde angehören. Und wem es bisher nicht genug eingeleuchtet haben sollte, wie es mit der Wissenschaftlichkeit des Daumer'schen Forschens stehe, dem sollten, wie wir hoffen zu dürfen glauben, durch das Folgende vollends die Augen über einer Methode geöffnet werden, die an Willkühr und Leichtsinnigkeit Alles übertrifft, und alles Ernsten und Männlichen baar und ledig ist.

Seite 68 lesen wir: „Mit Semiramis vermählte sich nach der Sage erst Menones, der Statthalter von Syrien, dann der Eroberer Ninus, dem sie den Ninyas gebar. Diese drei Namen bedeuten dasselbe, nehmlich Sohn, Sohn Gottes, wie Dionysos, Διος νοσσος. Denn Ninus ist = נִין, proles, suboles, Menones nur eine andere Form desselben Wortstammes = מָנוֹן, Kind, soboles, beides nin und manon Derivat von נין niph. oder hiph. subolescere. Ninyas aber

ist von jenem nin und von jah, יה, Gott (Jehovah) und bedeutet Gottessohn. Semiramis ist der h. Geist, der hier wie auch sonst im Alterthum, als Gattin und Mutter des Sohnes erscheint. Erst soll Semiramis den Ninus bei seinen Eroberungen begleitet haben und ihm behülflich gewesen seyn, dann, als derselbe sie zu seiner Gemahlin gemacht und ihr auf einige Tage unumschränkte Macht bewilligt, ihn getödtet und sich selbst zur Gebieterin gemacht haben. Auch hier wird der Geist als gegen den Sohn feindseliges Prinzip dargestellt, auch hier der Uebergang aus dem Tode des Sohnes in die Herrschaft des Geistes. Und wie Demeter den Dionysos als Jakchos gebiert, so gebiert Semiramis den Ninus als Ninyas wieder. Vorher war er der noch unwiedergeborne, der durch den vom Geiste ihm bereiteten Tod zur Wiedergeburt aus dem Geiste überzugehen hatte. Die Idee des freiwilligen Eingehens in diesen Tod scheint in der Sage noch in dem Zuge aufbehalten zu seyn, daß Ninus von Semiramis getödtet ward, nachdem er ihr selbst die Herrschaft eingeräumt."

Seite 107—109 finden sich ein paar aus Pausanias und Herodot entnommene Erzählungen also gedeutet:

„Die Brüder Agamedes und Trophonios waren nach Pausanias vor allen geschickt, den Göttern Heiligthümer zu bauen und Königshäuser den Menschen. So bauten sie dem Hyrieus ein Schatzhaus, wo sie aber einen Stein so einfügten, daß er ohne Mühe herausgenommen werden konnte, da sie dann von Zeit zu Zeit, so viel ihnen beliebte, von den Schätzen nahmen. Hyrieus, den Abgang gewahrend, stellt Schlingen und Fangeisen, in denen Agamedes gefangen wird. Trophonios aber schneidet dem Bruder, damit sie nicht erkannt würden, den Kopf ab, — da spaltet sich die Erde und verschlingt den Trophonios."

Eine ähnliche Geschichte erzählt bekanntlich Herodot.

„Der ägyptische König Rampsinit läßt sich eine steinerne Schatzkammer bauen; der Baumeister aber setzt einen Stein dergestalt ein, daß er herausgenommen werden kann, worauf

die Söhne des Mannes den Schatz berauben, der König Schlingen legt, der Diebe einer gefangen wird und der Bruder ihm auf sein Geheiß den Kopf abschneidet und sich davon macht."

„Die Brüder sind Sohn und Geist als Weltbaumeister, sie durchbrechen den zur starren Materialität sich contrahirenden Grund, der das Leben verschließt, in den der schaffende Logos entäußert ist, und rauben aus diesem Steinhause der Materie den Schatz des lebendigen Seyns, ziehen es als Schöpfer des Naturlebens aus ihm hervor. Nachdem sie aber zusammen den Grund durchbrochen und das Naturleben hervorgebracht, entzweien sich diese schöpferischen Mächte, der Geist wird negativ gegen den Sohn und nimmt als ausgehender Geist über ihn, als aufgehobenen, seinen Weg zur Freiheit. Darum tödtet Trophonius, der Geist, den Agamedes, den Sohn, und entflieht aus dem Gefängnisse dieser Welt, das sie beide selber gebaut. So tödtet, wie oben dargestellt, Semiramis den Ninus, so wird auf den Mithrasmonumenten der Stier gewürgt. Und wie Ninus der Semiramis selber die Herrschaft einräumt, so bietet sich jener Bruder selber zur Enthauptung dar, — es ist die oben erklärte Idee der freiwilligen Selbstentäußerung des Sohns. Trophonius aber wird von der Tiefe verschlungen in demselben oben dargelegten Sinne, in welchem Hephaistos vom Himmel stürzt, es ist das Zurücksinken des Geistes in die Tiefe latenter Innerlichkeit, während der Sohn als freie Persönlichkeit aus seiner Einheit tritt."

Den Schluß des Ganzen wollen wir mit dem über Oedipus und sein Haus Gedeuteten machen S. 110—113. „In dem Unbestimmten, Aufgelösten, Zerflossenen des Entäußertseyns zum weltlichen Naturanfang, bildet sich nach alter Lehre und Symbolik das Bestimmte, aus der unendlichen Weite, dem Urabgrunde des weltlichen Seyns bis zum Extreme der starren Materialität Contrahirte, als S t e i n und F e l s, aus welchem Felsengrunde der Materie der Sohn als

neuerstehendes Leben bricht, die starre Materie der Grundlage seiner aus ihrem Tode befreiten natürlichen Lebendigkeit überwindend und erweichend. Dieß vollendet sich bis zur Organisation des Urmenschen, in welchem der mit dem Sohn aus der Materie brechende universelle Geist in noch natürlicher Einheit mit dem Sohn ist, die in Entzweiung übergeht, indem der Sohn als freiwerdende Ichheit gegen den Geist, und der Geist gegen ihn, als diese Ichheit negativ wird, worauf die Versöhnung durch den freien Tod der Selbstentäußerung des Sohnes in den Geist und die Neugeburt aus diesem zu Stande kommt."

„Jenen Urabgrund, in dem sich die Welt gebildet, stellt des Laios Vater Labdakos dar. Die Spur der Namensbedeutung ist in λαπαϑον, λαπαϑος, Grube, Aushöhlung vorhanden. Und da die alte Welt die Materie in ihrer ersten Unbestimmtheit, jenes Zerflossenseyn der Entäußerung zur Natur durch Wasser bezeichnete, daher auch in der mosaischen Schöpfungsurkunde mit dem Wüsten und Leeren ein Urgewässer erscheint, so möchte akos in Labdakos = αχα, aqua, αιγες (Wogen) rc. rc. und der Sinn des ganzen Namens: Wasserabgrund seyn. Mit Nykteis, der Nächtlichen, verbunden ist er der finstere, — das aus der Finsterniß dieses feuchten Abgrundes brechende Licht ist in des Labdakos Nachfolger: Lykos (lux, λυκαβας) gegeben. Laios aber ist das Feste aus dem Unbestimmten, Zerflossenen, jener Stein- und Felsengrund der Materie, vergl. λας, λευς, Stein, und die Macht der selbstischen Concentration des Naturgrundes, durch welche dieß compakte Materielle geworden, ist durch die Sphinx, die Zusammenschnürende (ςφιγγω), ausgedrückt, die auf dem Felsen (λας, Laios) sitzt. Diese beiden tödtet das durchbrechende Leben des Sohnes: Oidipus, dessen Name wohl den zeugenden Logos als Ithyphallos, als schwellende ποσϑη, lat. putium (in praeputium) bezeichnete. Das Räthsel der Sphinx, das er auflös't, ist diese Sphinx, diese selbstische Contraction

zu werden, welcher an sich nur „die unbeschreibliche Süßigkeit des Eingehens und Einschlummerns in Gott“ ist, und den man folglich nicht bald genug sich wünschen kann.

Von dem kakodämonischen Princip heißt es ferner S. 59: Das „kakodämonische Princip verneint nicht die Existenz und das Leben überhaupt und unbedingt, sondern sein Verneinen geht darauf, sich das göttliche Leben als Basis seines eigenen zu unterwerfen, und so sich selbst zur Existenz und Lebendigkeit zu erheben. Zu den Producten dieses Strebens gehören die Schmarotzerthiere, in denen sich das Krankheitsprincip zu einer niedrigen Stufe von Organisation erhebt, wie im Eingeweidewurm, in der Krätzmilbe, der Laus u. s. w., ja, das kakodämonische Princip tritt auch unabhängig von der individuellen Lebendigkeit als schöpferische Macht hervor, wie in den Insectenschwärmen, die bei allgemeinen Krankheitszeiten, bei epidemischen Aufständen des allgemeinen Krankheitsprincips wie im Bund mit der Krankheit erscheinen.“

Gegen solche ahrimanische Thierschöpfung, wird weiter bemerkt, ist wohl Apollo (der heilige Geist der Christen) auch als Bekämpfer und Vernichter gedacht worden.

So kehrt Daumer zur griechischen Mythologie wieder zurück. Wie er diese weiter in die seltsamste Stellung zum Christenthum bringe, davon wollen wir nur noch wenige Proben mittheilen. Um die zweifache Geburt des Sohnes Gottes und seine Auferstehung aus dem Tode der freien Selbstentäußerung in den Geist darzuthun, sagt Daumer S. 60—64 Folgendes: „Der Sohn wird zweimal geboren, einmal natürlich, einmal übernatürlich; er muß wiedergeboren werden, und hat, so zu sagen, zwei Mütter, den Grund und den Geist. Das ist Dionysos *διμητωρ, διγονος*. Seine erste Mutter ist Semele, der Grund, die stirbt vom Blitze des Zeus, und Dionysos wird aus ihr genommen als unreife Frucht. Zum zweitenmal wird er geboren, indem ihn Zeus aus seiner Hüfte, die er ihn geborgen, gezeitigt hervorholt. Nach Hemsterhuis entstand die Sage von der Hüftgeburt durch die im

Geist ganz mit dieser Ausdrucksform in seinem Namen *Εκβασιος*."

„Dionysos als der noch nicht in den Geist zurückgebrachte Sohn ist der in die Vielheit der weltlichen Lebendigkeit zersplitterte [1]), Apollon dagegen (der daher auch die Glieder des Dionysos sammelt), das einigende, die zerstreute Besonderheit zur Totalität zusammenfassende, organisirende Princip, (vergl. Creuzer's Symb. III. 385). Auch der Name Apollon, dorisch-äolisch *Απελλων*, möchte den Sammler, Einiger bedeuten, vergl. lakon. *απελλη* s. v. a. *σηκος*, *εκκλησια* und *απελλαζω* s. v. a. *εκκλησιαζω*."

Da Apollo zugleich auch als Sender der Pest vorgestellt wird, nimmt Daumer Veranlassung, die Pest, als Erzeugniß des kakodämonischen Princips, in Verbindung mit dem göttlichen Leben zu bringen. Es kann nämlich nach ihm das allgemeine göttliche Leben, der Geist als Naturgeist, selbst als aufregend acute und epidemische Krankheitserscheinung gedacht werden, was nun, wer sollte es glauben?! an der Lepra und Syphilis von Daumer S. 52—58 umständlich nachgewiesen wird, welche Krankheiten bei all ihrer Gräßlichkeit und sittlichen Abscheulichkeit somit zu der Ehre kommen, Momente des „allgemeinen göttlichen Lebens", Wirkungsweisen des heiligen Geistes im Läuterungsprocesse der Weltgeschichte, und Mittel der Auflösung des physischen Princips, d. h. Mittel des Todes

---

[1]) „Aus der ersten Zersplitterung, die durch die Zerreißung des Zagreus angezeigt wird, ist der Sohn zwar schon in der Urwelt zur Einheit zurückgebracht, aber durch den Zerfall dieser auf's Neue in die unorganische Vielheit zersplittert worden, die der Gegenstand der Negation des Geistes ist. Diese zweite Zersplitterung scheint bestimmt in der Zerreißung des Orpheus gegeben. Der mit dem Sohne (als Wort des Lebens) aus der Tiefe aufsteigende Geist heißt in diesem Mythos Eurydike — die Geliebte, die Orpheus singend aus der Unterwelt heraufführte, und die ihm (durch den Bruch der urweltlichen Einheit) wieder verloren gieng. Wieder vereinigt erscheinen die beiden in Koros und Kore, Liber und Libera."

zu werden, welcher an sich nur „die unbeschreibliche Süßigkeit des Eingehens und Einschlummerns in Gott" ist, und den man folglich nicht bald genug sich wünschen kann.

Von dem kakodämonischen Princip heißt es ferner S. 59: Das „kakodämonische Princip verneint nicht die Existenz und das Leben überhaupt und unbedingt, sondern sein Verneinen geht darauf, sich das göttliche Leben als Basis seines eigenen zu unterwerfen, und so sich selbst zur Existenz und Lebendigkeit zu erheben. Zu den Producten dieses Strebens gehören die Schmarotzerthiere, in denen sich das Krankheitsprincip zu einer niedrigen Stufe von Organisation erhebt, wie im Eingeweidewurm, in der Krätzmilbe, der Laus u. s. w., ja, das kakodämonische Princip tritt auch unabhängig von der individuellen Lebendigkeit als schöpferische Macht hervor, wie in den Insectenschwärmen, die bei allgemeinen Krankheitszeiten, bei epidemischen Aufständen des allgemeinen Krankheitsprincips wie im Bund mit der Krankheit erscheinen."

Gegen solche ahrimanische Thierschöpfung, wird weiter bemerkt, ist wohl Apollo (der heilige Geist der Christen) auch als Bekämpfer und Vernichter gedacht worden.

So kehrt Daumer zur griechischen Mythologie wieder zurück. Wie er diese weiter in die seltsamste Stellung zum Christenthum bringe, davon wollen wir nur noch wenige Proben mittheilen. Um die zweifache Geburt des Sohnes Gottes und seine Auferstehung aus dem Tode der freien Selbstentäußerung in den Geist darzuthun, sagt Daumer S. 60—64 Folgendes: „Der Sohn wird zweimal geboren, einmal natürlich, einmal übernatürlich; er muß wiedergeboren werden, und hat, so zu sagen, zwei Mütter, den Grund und den Geist. Das ist Dionysos διμητωρ, διγονος. Seine erste Mutter ist Semele, der Grund, die stirbt vom Blitze des Zeus, und Dionysos wird aus ihr genommen als unreife Frucht. Zum zweitenmal wird er geboren, indem ihn Zeus aus seiner Hüfte, in die er ihn geborgen, gezeitigt hervorholt. Nach Hemsterhuis entstand die Sage von der Hüftgeburt durch die im

Oriente gewöhnliche Redensart: aus jemandes Lenden entspringen, was auch uns wahrscheinlich ist. Der Sage von der zweiten Zeugung und Geburt des Dionysos aus Zeus überhaupt aber liegt die Idee der zu geschehen habenden Neugeburt des Sohnes aus dem höheren Geiste zu Grunde. Dasselbe bedeutet der Uebergang des Dionysos in den mysteriösen Jakchos, der an der Mutterbrust der Demeter liegt. Der Jakchos der attischen Mysterien heißt beim Suidas ausdrücklich: der an der Mutterbrust liegende Dionysos, und der Name Jakchos selbst wurde von Bochart durch jacco syr. Säugling erklärt. Dazu kommt Dionysos als Beysitzer der Demeter, Jakchos *Δημητριος* und *δαιμων της Δημητρος*. In den Eleusinien ward Dionysos am sechsten Tag des Festes als Knabe (*κουρος*) mit dem Myrtenkranze auf dem Kopfe in den Cerestempel zu Eleusis gebracht, und in der folgenden Nacht hier verherrlicht. Demeter ist bereits als der h. Geist bestimmt worden. Der neugeborne Jakchos ist der aus dem Geiste neugeborne Sohn, wenn auch der Unterschied der Benennung im Laufe der Zeit nicht mit Strenge festgehalten ward. Der Geist, aus dem der neue Gott der Mysterien geboren wird, erscheint erstlich als Todesgöttin, denn aus dem Tode des alten Lebens ersteht das neue Geistleben des Sohnes, darum erscheint Persephone als Braut des Dionysos (von welchem, als dem diesem Tode Vermählten, unter dem Namen Hades Meldung geschieht, aber der Geist, als diese Macht des Todes für die noch unverklärte Selbstigkeit und Natürlichkeit, welche sterben muß, ist zugleich die des Lebens und der Auferstehung in Beziehung auf das aus diesem Tode resultirende neue Seyn des Sohns — in dieser Beziehung wird der Geist als Mutter Demeter dargestellt, mit dem Säugling Jakchos an der Brust — die heilige Mutter und Mutter Gottes des Christenthums. Göttliche Mutter oder Gottesmutter ist auch vielleicht die wahre Bedeutung des Namens Demeter, von *μητηρ* und einem Wort, das in die Verwandschaft von deus, dea, *θεος*, *θεα*, dius, *θειος* gehört. Noch passender würde

man $\Delta\eta\mu\eta\tau\eta\varrho$ nebst $\Delta\eta\dot{\omega}$ mit $\delta\epsilon\omega$, $\delta\epsilon\iota\omega$, $\delta\epsilon o\varsigma$, fürchten, Furcht, in Beziehung setzen, womit verwandt $\Delta\eta\omega$ die Heilige (vor der man heilige Scheu trägt), $\Delta\eta\mu\eta\tau\eta\varrho$ die heilige Mutter heißen könnte, wie von $\sigma\epsilon\beta\omega$, scheuen, $\sigma\epsilon\mu\nu o\varsigma$ kommt, welches Bezeichnung der Demeter ist ($\sigma\epsilon\mu\nu\eta$ — $\sigma\epsilon\mu\nu\eta$ $\vartheta\epsilon\alpha$ Creuzer's S. u. M. IV. 328.). Die Bezeichnungen des h. Geistes als des heiligen gehen theils von dem Grundbegriff der Reinheit, theils von dem der Scheuerregung, Furchtbarkeit aus."

„Jene beiden, Dionysos als der aus dem Naturgrunde geborene und als der aus dem Geiste wiedergeborene und verklärte der Mysterien, Jakchos genannt, als welcher er dem Gottmenschen des Christenthums entspricht, haben hinter sich den prämundanen und bei der Weltschöpfung in die Vielheit des Naturlebens zerrissenen Zagreus, der sich, da ihn die Titanen zerreißen, in alle Elemente und Naturen wandelt. Derselbe geht dem Mythos selbst nach in den Sohn der Semele über. Zeus gab das zerstampfte Herz des Zagreus der Semele als Philtrum ein und nach andern verschluckte es Zeus selbst, verwandelte es in seinen Lebenssaft, und befruchtete so die Semele mit dem Wesen des Gottes, so daß ihr Sohn Dionysos nur der wieder ins Leben getretene Zagreus war. Dieser Dionysos erzeugt sich selber wieder, indem er sich mit der Todesbraut Persephone vermählt und dann aus dieser als der mütterlichen Demeter zu neuem, höherem Leben ausgeboren wird, und so kann Jakchos beides, Dionysos und Sohn des Dionysos seyn. Dionysos aber können alle Gestalten des Sohnes heißen, weil dieß der allgemeine Name des Sohnes ($=$ $\Delta\iota o\varsigma$ $\nu o\sigma\sigma o\varsigma$) ist."

„Indem der Sohn aus dem Geiste neugeboren wird, tritt mit ihm zugleich der Geist in sein neues, höheres Leben ein, wird der in die Sphäre seiner Freiheit ausgehende Geist. Er gebiert so nicht nur den Sohn, sondern sich selbst mit diesem und ihn mit sich in die höhere Geistigkeit hervor, zu der er sich durch den Tod des noch unwiedergebornen Soh-

nes den Weg geöffnet. Daher tritt neben Jakchos-Koros, den neugebornen und verjüngten Sohn, der Geist selbst als Kore, als neuer und jugendlicher Geist, so wie neben den mit Dionysos gleichbedeutenden Hyakinthos dessen Schwester Polyboia tritt und mit ihm in den Himmel steigt ꝛc. Koros und Kore, Liber und Libera, Knabe und Mädchen, Sohn und Tochter (liberi, Kinder) heißen Sohn und Geist als die Erzeugnisse des Prozesses, durch welchen der Sohn neu aus Gott gezeugt, im vollsten Sinne des Wortes wieder Sohn Gottes wird und mit ihm der Geist in das neue höhere Leben sich herausgebiert, als Tochter seiner selbst, die dem Sohne symbolisch als Schwester und Gattin verbunden ist."

In der sub Nro. VIII. gegebenen Erläuterung über die Periode der Weltgeschichte kommt S. 91 Nachstehendes vor: „In Kronos, Baal, Moloch, Sivas ꝛc. ist der Vernichtungszorn des über sein Gesetztes hinausgehenden Geistes herausgefaßt, die neue Positivität des Geistes, die aus der Aufhebung der alten, urweltlichen zu entstehen hat, ist als Liebesgöttin, Aphrodite, neben ihn gestellt. Denn aus des Uranos von Kronos abgeschnittenen Zeugungsgliede soll sie entstanden seyn. In dieser nun wird der Geist als ausgehender, aufsteigender, kommender als die sich entwickelnde höhere Einheit und Positivität gefaßt, daher sie Anadyomene, die Auftauchende, Venus, die Kommende (venire) heißt und ihre Verehrung die des zerstörenden Kronos überdauert, durch dessen Verneinen sie entstanden ist. Als Schaumgeborene, *Αφρογενεια*, ist sie die neue, höhere Einheit und positive Lebendigkeit, die sich aus der gleichsam schäumenden Fluth des in Bewegung und Gährung gesetzten Daseyns zu entwickeln hat, wie in ähnlicher Weise ein deutscher Dichter sich ausdrückt, wenn er sagt:

Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit."

Diese Stelle scheint uns um so wichtiger zu seyn, da auch

Hegel, um den Sinn seiner pantheistischen Philosophie bildlich auszudrücken, dieser Strophe von Schiller am Schlusse seiner Phänomenologie des Geistes sich bedient hat; nur war ihm der Schaum der göttlichen Unendlichkeit noch nicht die Aphrodite, und dieß ist der Fortschritt, den Daumer seitdem gemacht hat.

Um die Aushebungen aus der Mythologie nicht wider Gebühr anzuhäufen, wollen wir nur noch bemerken, daß Daumer S. 74 die Christusgestalt im indischen Krishna unter Anderem auch deßwegen findet, weil Krishna aus dem Hause Jud, Christus aber aus dem Stamme Juda sey. Ohne Zweifel ist also die ganze jüdische Geschichte nur ein indischer Mythus, und die noch lebenden Juden Abkömmlinge des Gottes Krishna, das Land Indien aber nur vorgerückt nach Palästina. Solche geographische Verrückungen haben für einen Mann wie Daumer nur wenig zu bedeuten, sie lassen sich ja mythisch rechtfertigen.

Nicht aber blos auf die Mythologie im engern Sinne erstreckt Daumer seine Forschungen, sondern auch auf die, wenn schon noch mit fabelhaften Sagen umhüllte Geschichte, auf Personen somit, die nicht den Götterhimmel, sondern der Erde angehören. Und wem es bisher nicht genug eingeleuchtet haben sollte, wie es mit der Wissenschaftlichkeit des Daumer'schen Forschens stehe, dem sollten, wie wir hoffen zu dürfen glauben, durch das Folgende vollends die Augen über einer Methode geöffnet werden, die an Willkühr und Leichtsinnigkeit Alles übertrifft, und alles Ernsten und Männlichen baar und ledig ist.

Seite 68 lesen wir: „Mit Semiramis vermählte sich nach der Sage erst Menones, der Statthalter von Syrien, dann der Eroberer Ninus, dem sie den Ninyas gebar. Diese drei Namen bedeuten dasselbe, nehmlich Sohn, Sohn Gottes, wie Dionysos, Διος νοσσος. Denn Ninus ist = נִין, proles, suboles, Menones nur eine andere Form desselben Wortstammes = מָנוֹן, Kind, soboles, beides nin und manon Derivat von נין niph. oder hiph. subolescere. Ninyas aber

ist von jenem nin und von jah, יה, Gott (Jehovah) und bedeutet Gottessohn. Semiramis ist der h. Geist, der hier wie auch sonst im Alterthum, als Gattin und Mutter des Sohnes erscheint. Erst soll Semiramis den Ninus bei seinen Eroberungen begleitet haben und ihm behülflich gewesen seyn, dann, als derselbe sie zu seiner Gemahlin gemacht und ihr auf einige Tage unumschränkte Macht bewilligt, ihn getödtet und sich selbst zur Gebieterin gemacht haben. Auch hier wird der Geist als gegen den Sohn feindseliges Prinzip dargestellt, auch hier der Uebergang aus dem Tode des Sohnes in die Herrschaft des Geistes. Und wie Demeter den Dionysos als Jakchos gebiert, so gebiert Semiramis den Ninus als Ninyas wieder. Vorher war er der noch unwiedergeborne, der durch den vom Geiste ihm bereiteten Tod zur Wiedergeburt aus dem Geiste überzugehen hatte. Die Idee des freiwilligen Eingehens in diesen Tod scheint in der Sage noch in dem Zuge aufbehalten zu seyn, daß Ninus von Semiramis getödtet ward, nachdem er ihr selbst die Herrschaft eingeräumt."

Seite 107—109 finden sich ein paar aus Pausanias und Herodot entnommene Erzählungen also gedeutet:

„Die Brüder Agamedes und Trophonios waren nach Pausanias vor allen geschickt, den Göttern Heiligthümer zu bauen und Königshäuser den Menschen. So bauten sie dem Hyrieus ein Schatzhaus, wo sie aber einen Stein so einfügten, daß er ohne Mühe herausgenommen werden konnte, da sie dann von Zeit zu Zeit, so viel ihnen beliebte, von den Schätzen nahmen. Hyrieus, den Abgang gewahrend, stellt Schlingen und Fangeisen, in denen Agamedes gefangen wird. Trophonios aber schneidet dem Bruder, damit sie nicht erkannt würden, den Kopf ab, — da spaltet sich die Erde und verschlingt den Trophonios."

Eine ähnliche Geschichte erzählt bekanntlich Herodot.

„Der ägyptische König Rampsinit läßt sich eine steinerne Schatzkammer bauen; der Baumeister aber setzt einen Stein dergestalt ein, daß er herausgenommen werden kann, worauf

die Söhne des Mannes den Schatz berauben, der König Schlingen legt, der Diebe einer gefangen wird und der Bruder ihm auf sein Geheiß den Kopf abschneidet und sich davon macht."

„Die Brüder sind Sohn und Geist als Weltbaumeister, sie durchbrechen den zur starren Materialität sich contrahirenden Grund, der das Leben verschließt, in den der schaffende Logos entäußert ist, und rauben aus diesem Steinhause der Materie den Schatz des lebendigen Seyns, ziehen es als Schöpfer des Naturlebens aus ihm hervor. Nachdem sie aber zusammen den Grund durchbrochen und das Naturleben hervorgebracht, entzweien sich diese schöpferischen Mächte, der Geist wird negativ gegen den Sohn und nimmt als ausgehender Geist über ihn, als aufgehobenen, seinen Weg zur Freiheit. Darum tödtet Trophonius, der Geist, den Agamedes, den Sohn, und entflieht aus dem Gefängnisse dieser Welt, das sie beide selber gebaut. So tödtet, wie oben dargestellt, Semiramis den Ninus, so wird auf den Mithrasmonumenten der Stier gewürgt. Und wie Ninus der Semiramis selber die Herrschaft einräumt, so bietet sich jener Bruder selber zur Enthauptung dar, — es ist die oben erklärte Idee der freiwilligen Selbstentäußerung des Sohns. Trophonius aber wird von der Tiefe verschlungen in demselben oben dargelegten Sinne, in welchem Hephaistos vom Himmel stürzt, es ist das Zurücksinken des Geistes in die Tiefe latenter Innerlichkeit, während der Sohn als freie Persönlichkeit aus seiner Einheit tritt."

Den Schluß des Ganzen wollen wir mit dem über Oedipus und sein Haus Gedeuteten machen S. 110—113. „In dem Unbestimmten, Aufgelösten, Zerflossenen des Entäußertseyns zum weltlichen Naturanfang, bildet sich nach alter Lehre und Symbolik das Bestimmte, aus der unendlichen Weite, dem Urabgrunde des weltlichen Seyns bis zum Extreme der starren Materialität Contrahirte, als Stein und Fels, aus welchem Felsengrunde der Materie der Sohn als

neuerstehendes Leben bricht, die starre Materie der Grundlage seiner aus ihrem Tode befreiten natürlichen Lebendigkeit überwindend und erweichend. Dieß vollendet sich bis zur Organisation des Urmenschen, in welchem der mit dem Sohn aus der Materie brechende universelle Geist in noch natürlicher Einheit mit dem Sohn ist, die in Entzweiung übergeht, indem der Sohn als freiwerdende Ichheit gegen den Geist, und der Geist gegen ihn, als diese Ichheit negativ wird, worauf die Versöhnung durch den freien Tod der Selbstentäußerung des Sohnes in den Geist und die Neugeburt aus diesem zu Stande kommt."

„Jenen Urabgrund, in dem sich die Welt gebildet, stellt des Laios Vater Labdakos dar. Die Spur der Namensbedeutung ist in λαπαϑον, λαπαϑος, Grube, Aushöhlung vorhanden. Und da die alte Welt die Materie in ihrer ersten Unbestimmtheit, jenes Zerflossenseyn der Entäußerung zur Natur durch Wasser bezeichnete, daher auch in der mosaischen Schöpfungsurkunde mit dem Wüsten und Leeren ein Urgewässer erscheint, so möchte akos in Labdakos = αχα, aqua, αιγες (Wogen) ꝛc. ꝛc. und der Sinn des ganzen Namens: Wasserabgrund seyn. Mit Nykteis, der Nächtlichen, verbunden ist er der finstere, — das aus der Finsterniß dieses feuchten Abgrundes brechende Licht ist in des Labdakos Nachfolger: Lykos (lux, λυκαβας) gegeben. Laios aber ist das Feste aus dem Unbestimmten, Zerflossenen, jener Stein- und Felsengrund der Materie, vergl. λας, λευς, Stein, und die Macht der selbstischen Concentration des Naturgrundes, durch welche dieß compakte Materielle geworden, ist durch die Sphinx, die Zusammenschnürende (ςφιγγω), ausgedrückt, die auf dem Felsen (λας, Laios) sitzt. Diese beiden tödtet das durchbrechende Leben des Sohnes: Oidipus, dessen Name wohl den zeugenden Logos als Ithyphallos, als schwellende ποσϑη, lat. putium (in praeputium) bezeichnete. Das Räthsel der Sphinx, das er auflös't, ist diese Sphinx, diese selbstische Contraction

des Gestirnes selbst, die er als **Wort** des Lebens (Logos) **löst**, und Laios, der ihm in der engen Straße im Wege steht, ist die starre Materialität, die sich dem ausbrechen wollenden Leben entgegenstellt und von diesem aufgehoben wird, so daß das neue Leben Oidipus in Laios, diesem Grunde der starren Materialität, aus dem es sich erzeugt, seinen Vater tödtet. Aber dieß natürliche Leben muß untergehen, damit aus seinem Tode ein höheres, das übernatürliche des Geistes, sich erzeuge. Der glückliche und herrschende Oidipus ist der urweltliche Sohn; dann folgt die Entzweiung, Oidipus wird durch sein Forschen und Wissen unglücklich (wie Gwion und Adam) und in Haß und Zwietracht entzündet sich sein fluchbeladenes Haus. Oidipus verhält sich nun als der alte Mensch der mit dem Geist entzweiten Ichheit, welche sterben muß, damit aus seinem Tode der neue Mensch und die Versöhnung mit dem Geiste resultire. Auf göttlichen Ruf und freiwillig geht Oidipus in den Tod — das ist die besprochene freie Selbstentäußerung des Sohnes in den Geist. Was dort Kolchis-Golgatha, wo der Zorn Aietes herrscht, die Gerichts-, Todes- und Versöhnungsstätte für Phrixos und den Opferwidder, das ist hier Kolonos und der Hain der Erinnyen, wo Oidipus sich sterben läßt, und die Sühne des großen Leides durch solchen Tod zu Stande kommt. Kolonos heißt Grab, *κολωνος*, *κολωνια* s. v. a. *ταφος*. Es war, wie Kreta, das **heilige Grab** eines alten Cultus, eines **altheidnischen Christenthums** (!), aus dessen Symbolik sich die poetische Fabel gestaltete. Oidipus sagt bei Sophokles:

αλλ' εατ' εμε
αυτον τον ιερον τομβον εξευρειν, ινα
μοιρ' ανδρι τῳδε τηδε κρυφθηνει χθονι.

Aus diesem Tode nun hat die neue Geburt zu erfolgen. Der Geist aus dem der alte Mensch Oidipus als Geistleben wiedergeboren wird, ist Jokaste, die in ihrem Namen den reinen, heiligen Geist bedeutet, vergl. *ιηιος*, nach obiger Ausein-

anderſetzung Geiſt und castus, rein, heilig. Wie der Geiſt dem Dionyſos als Todesbraut Perſephone vermählt wird und als Demeter ſeine, als des neuen Lebens im Geiſte (Jakchos), Mutter wird, ſo iſt Jokaſte Gattin und Mutter des Oidipus. Seine Wiedergeburt aus ihr ſtellt ſich dar in ſeiner frommen Tochter Antigone, welche in dieſem Namen im Gegenſatze gegen jene erſte natürliche Geburt oder Zeugung die Gegenzeugung, Wiedergeburt beſagt. Ihre Schweſter Ismene (ιςμη, ιδμη) zeigt die durch die Wiedergeburt kommende Erkenntniß, Weisheit des Geiſtes an, vrgl. oben über Talieſin ꝛc. Den neuteſtamentlichen Gegenſatz des Fleiſches und Blutes gegen das geiſtliche Leben aus der Wiedergeburt finden wir auch hier ſchon in Kreon und ſeinem Sohne Haimon gegeben (κρεας, αἱμα). Antigone, die Wiedergeburt, begräbt im Kampfe mit Kreon, dem Fleiſche, den Polyneikes, die Entzweiung, was dieſer ſein Name beſagt, — mit einer ähnlichen Symbolik, wie wenn der Phönix bei Herodot ſeinen Vater begräbt, ſo auch Joſeph und Aineias, die der Phönix ſind ihre Väter beſtatten. Dieſer Vater nämlich iſt der alte Menſch der mit dem Geiſte entzweiten Selbſtheit, ſo wie der junge Phönix den neuen Menſchen des Geiſtes bedeutet; daher auf des Aineias Vater Anchiſes dem Mythos nach der Zorn der Gottheit ruht:

Jam pridem invisus Divis — annos
Demoror —

ſagt er bei Virgil. Eine Schuld läßt ihn der Mythos begehen, die Zeus ſogar durch ſeinen Blitz gerächt haben ſoll."

„So wie die Sphinx verloren iſt, da Oidipus das Wort des Räthſels ſpricht, ſo reißt im deutſchen Märchen der Dämon (Rumpelſtilzchen ꝛc. ſ. Grimm'ſche Märchenſammlung) ſich ſelbſt entzwei, da ihm ſein Name genannt wird. Das Entzweireißen ſcheint die Aufhebung der ſelbſtiſchen Contraction des Grundes zu bezeichnen, durch welche Negation die lebendige Beſonderheit und Individualität des weltlichen Daſeyn entſteht. In den Märchen befreien ſich Menſchen aus

des Teufels Gewalt durch Errathen eines ihnen von demselben aufgegebenen Räthsels (s. Phil. Rel. u. Alt. 2. H. p. 54 f.); auch wird der Teufel in Sagen durch schnelles Messelesen betrogen (s. ebendas. p. 50), wo eben so die Vorstellung der schaffenden Macht des Wortes (Logos) zu Grunde zu liegen scheint."

Wir haben uns bisher größtentheils mit Relationen über das vorliegende Buch beschäftigt, und nur dann und wann unser Urtheil über Einzelnes abgegeben. Nun kommen wir daran, es im Allgemeinen auszusprechen. Wir verhehlen hiebei keineswegs, daß das Letztere uns einigermaßen schwer fällt, weil wir gerne alle Rücksichten eintreten lassen möchten, und wirklich eintreten lassen, die ein Mann verdient, der, von der Welt abgezogen, in ruhiger Stille nur der Wissenschaft lebt, und einen großen Reichthum von Kenntnissen sich erworben hat, den er uns sofort anbietet, ungeachtet vieler körperlichen Leiden, die er aber männlich zu bewältigen sucht. Allein die Eine Rücksicht auf die Wahrheit ist es am Ende doch, die alle übrigen Rücksichten für die Kritik zum Schweigen bringen muß, wenn die Letztere nur gewohnt ist, ihr Amt als ein heiliges anzusehen. Und so gehen wir, dies Eine fest im Auge haltend, zu unserer letzten Aufgabe über.

Wenn wir so eben den großen Reichthum und die seltene Fülle der Kenntnisse Daumers gerne anerkannt haben; so wird es doch vor Allem darauf ankommen, welches gemeinsame Band sie verbinde, von welchem Geiste sie alle durchdrungen seyen. Denn es ist auch möglich, daß sich in einem und demselben Systeme Alles sammle und vereinige, was sich Ungesundes, Krankes und, wir fügen bei, Schlechtes in irgend einer Zeit vorfindet. Das Charakteristische eines solchen Systems wäre alsdann, alles Ungesunde, Kranke und Schlechte, was eine Zeit aufzuweisen hat, zumal in sich zu enthalten.

Und dieses dunkle, kakodämonische System unserer Zeit ist das System Daumers, denn es enthält, abgesehen davon,

daß es die mythologischen Faseleien der letzten Zeit auf die höchste Spitze, ja bis zur vollendeten Narrheit treibt, gleichmäßig noch in sich den Pantheismus, das Fieber unserer Tage, die Läugnung der Unsterblichkeit der Seele und endlich die Mythisirung der Person Christi.

Bleiben wir bei dem Einzelnen etwas stehen.

Welche Ansicht wir über das Verhältniß des Heidenthums zum Christenthum haben, darüber haben wir uns schon oben S. 157 f. ausgesprochen. Indem wir uns gegen zwei Abwege in der Betrachtung dieses Punktes gleich sehr gewendet haben, gegen die absolute Läugnung alles Zusammenhanges und gegen die völlige Identificirung, ist es das Letztere, worüber wir Hrn. Daumer anklagen müssen, und die obigen Mittheilungen werden uns bei jedem unbefangenen Leser gegen den Vorwurf sicher stellen, als sey unsere Anklage ungerecht. Ein System aber, welches Unvereinbarliches zu vereinbaren strebt, thut Beidem Unrecht. Darum ist die Daumer'sche Lehre eben so eine Entstellung der heidnischen Mythologie, die unter seinen Händen weder bleibt, was sie ist, noch in religionshistorischer Hinsicht diejenige Stellung einnehmen kann, die ihr in der Weltgeschichte zukommt, als sie eine Entstellung der Lehre des Christenthums ist, welches in seinem wirklichen Wesen, in seinem eingenthümlichen Gepräge und in seinem ganzen göttlichen Charakter, in dem es vor uns steht, auch nicht Einmal Gegenstand ernster Betrachtung von Seiten Daumers gewesen seyn kann.

Wenn die alte Welt in ihren religiösen Strebungen auch nur diejenige Seite ausbildete, die wir als allgemeine religiöse Anlage in der menschlichen Natur finden, und neben dieser mittelbaren Offenbarung des Geistes noch hinsah auf die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte; so wird es nicht fehlen können, daß einige Prädicate, die der Heide im Drange des religiösen Gefühls, welches ein allgemein menschliches ist, der Gottheit gab, einige Verwandtschaft haben werden mit jenen Prädicaten, die wir

Gott zulegen. Und dies wird der Fall um so mehr seyn, je mehr in einzelnen hochstehenden Persönlichkeiten der alten Welt, wie in Sokrates, Plato, Aristoteles, das religiöse Erkennen sich zu einem bestimmten Grade vervollkommnet hat. Wollten wir nun in diesen, wir möchten sagen, allgemeineren Bestimmungen über das göttliche Wesen, Vermischung des Heidnischen und Christlichen im Daumerschen Sinne erkennen, so würde es am Ende, die Aeußerung des religiösen Gefühls angehend, zu einem Schlusse kommen müssen, welcher so lautete: Der Heide betet. Alles daher, was betet, ist Heide. Da nun auch der Christ betet, so ist er Heide. So ein sonderbarer und schon formell übelstehender Schluß nun der genannte auch ist, so ist er dennoch wesentlich nur der, den wir bei unseren heutigen symbolischen Künstlern sowohl auf Seite der Philosophen als der Theologen überall entdecken.

Wenn ferner die alte Welt von einer Sehnsucht nach Erlösung getragen war, und diese Sehnsucht einen Theil ihrer religiösen Vorstellungen, wie ihres religiösen Cultus ausmachte, so wäre dieses wirkliche Factum, wofür die ganze alte Welt Zeugniß gibt, doch ein schlechthin leeres, nichtiges und bedeutungsloses gewesen, hätte sich die Sehnsucht nach Erlösung nicht eine bestimmte Gestaltung in der Vorstellung von einem Erlöser gegeben. Wie aber konnte sich die alte Welt diesen denken? Nicht als Menschen, weil nicht der Mensch den Menschen erlöst, sondern nur Gott, der von Oben kommt. Wie aber ist Erlösung selbst zu denken? Offenbar nur als Vermittelung, Versöhnung, in Verbindung mit einer dadurch herbeigeführten schöner aufblühenden Welt, einem kommenden göttlichen Reiche. Dieser Sinn leuchtet aus allen jenen Göttergestalten hervor, in welchen ein Vermittelndes, Versöhnendes, Befreiendes geschaut wurde. Aber wo ist die ganze, volle Christusgestalt selbst? — Das Heidenthum hat sie nicht aufzuweisen, und jede Gottheit, die etwa sie an sich tragen soll, verhält sich doch immer zu Christus

wie der Affe zum Menschen [1]). Eben so wenig wird diese göttliche Gestalt gewonnen, wenn man alle früheren, der Mythologie angehörenden Gestalten zusammennimmt. Christus ist eben so wenig ein Gewächs als eine Composition der alten Welt, sondern etwas absolut Anderes, nach dem die alte Welt sich wohl sehnen, das sie aber nicht aus sich erzeugen konnte.

Und nun thut man sich Wunder wie viel zu gut, wenn man im Kreise der christlichen Bilder irgend eines vorfindet, welches eine zufällige Aehnlichkeit mit heidnischen hat. Weil Christus eine menschliche Mutter hatte, wird die Letztere nach einander zur Mutter aller Götter; weil er als Kind zur Welt kam, ist er nach einander bald dieser bald jener Gott, der auch als Kind vorgestellt worden ist. Auf gleiche Weise verhält es sich mit den übrigen Vorstellungen.

Auch ist nur zu selten das sonst so bekannte Verfahren der Kunst in dieser Hinsicht berücksichtigt worden, die, wenn sie auch eine christliche geworden war, doch immer als Kunst, von der alten nicht absolut abbrechend, noch von einem andern Gesetze geleitet worden ist, als von dem des religiösen Lebens als solchen; sie wurde nämlich noch geleitet vom Gesetze der Kunst selbst, welches sich stets gleich bleibt. Oder ist die zu Rom im Jahre 607 von Bonifaz IV. zum christlichen Gottesdienste eingeweihte Kirche Sancta Maria ad martyres noch dasselbe Pantheon, welches zur Zeit des Augustus von Agrippa auf dem Marsfelde Allen Göttern erbaut worden war? — Erst später machte sich die christliche Kunst von der heidnischen mehr frei, als es Anfangs auch nur möglich schien, wenn schon die Kunstgebilde, den alten äußerlich nachgeahmt, von einem ganz andern Geiste durchdrungen waren. Diese Entwickelung müßte aber eine ganz entgegengesetzte gewesen seyn, wollten wir die Daumer'sche Theorie

---

[1]) Man halte es uns zu gut, wenn wir dasselbe auf unsere mythisirenden und symbolisirenden Männer anwenden, die sich zu wirklichen Gelehrten verhalten wie der Affe zum Menschen.

gelten lassen, was eben den Widerspruch mit der Sache selbst aufweist.

Ueber Daumers so offen daliegenden Pantheismus wollen wir uns nicht lange aufhalten. Wir wollen ihm nur bemerken, daß, abgesehen von einigen kabbalistischen, Jacob Böhmschen, Angelus Silesiusschen Ingredienzien, sein Standpunkt im engern philosophischen Sinne doch wesentlich der Hegelsche sey, wenn er selbst dagegen auch noch so oft und noch so wortreich sich sträuben mag. ¹). Die kleineren Unterschiede verschwinden nämlich, sobald man versucht, die Hegelschen Hauptbestimmungen über die vorweltliche göttliche Idee, welche die Gottheit in ihrer abstracten Gestalt selbst ist, in ihre Momente aufzulösen, und diese sofort im zeitlichen Processe zu wiederholen, etwas, worüber hinaus Daumer selbst nichts gethan hat. Die übrigen Modificationen oder selbst theilweise Abweichungen aber sind philosophisch nicht von so großem Belange, daß es der Mühe werth wäre, über Originalität ꝛc. zu streiten.

Eben so wenig wollen wir bei Daumers Unsterblichkeits-, d. h. Todeslehre, lange verweilen; auch sie ist, den Anhang über die Gespenster abgerechnet, nur ein Product der neuesten pantheistischen Philosophie, die „eine Auflösung des geistigen Selbsts in das innere Allgemeine“ vorträgt, welche Vorstellung dieses geistige Selbst auf das tiefste verletzt, wenn auch Daumer Alles anwendet, um die Süßigkeit und Seligkeit des Einschwindens in die Gottheit mit allen möglichen Farben zu beschreiben.

Nur Eines ist es, worauf wir kurz noch hinschauen wollen: es ist die Mythisirung der Person Christi.

¹) Wir machen darauf aufmerksam, daß wir oben sagten, Daumer finde neben Jacob Böhme keinen Andern, mit dem er übereinstimme. Dies scheint nun ein Widerspruch mit dem eben Ausgesprochenen zu seyn, ist aber keiner, weil unser Verf. mit Hegel nichts gemein haben will, obschon er das Meiste mit ihm gemein hat.

Der Verf. der biographischen Skizze über Daumer im oben genannten Jahrbuch der Literatur (des jungen Deutschlands) [1]), Herr K. Riedel, sagt S. 115: „Es erschienen seine (Daumers) polemischen Blätter, die ungefähr im Sinne des Dr. Strauß geschrieben waren, und Vieles andeuteten, was dieser nur ausführte."

Dieß ist denn auch nur volle Wahrheit, nur daß Daumer vor Strauß für seine Anschauung der Person Christi dieselbe frühere Quelle in Hegel hatte. Daß er aber mit Strauß übereinstimme, beweist neben den in den polemischen Blättern enthaltenen Bestimmungen noch ein in vorliegender Schrift S. 34 niedergelegtes Bekenntniß: „Daß es die göttliche Menschheit (der in der ganzen Menschheit menschgewordene Gottessohn) selbst war, die in Christus durch freie Entäußerung ihres natürlichen Fürsichseyns, Absterben ihrer natürlichen Selbstheit, den mit dieser entzweiten Geist befriedigte, versöhnte, und zu seinem Aufgehen in der Menschheit Raum machte."

Man könnte die Frage aufwerfen: ob bei aller Einheit der Quelle dennoch vielleicht Strauß ohne Daumer nicht wäre? wie die Freunde des Letztern anzunehmen scheinen, da sie Strauß nur ausführen lassen, was Daumer angegeben. Ohne darüber eigentlich entscheiden zu wollen, finden wir es blos im Interesse, die Prämissen zu einem solchen Schlusse kurz vorzulegen. Der Unterschied, auf den wir vorerst aufmerksam machen müssen, ist der, daß Daumer bei seinem Mythisiren sowohl auf die heidnische Mythologie als

---

[1]) Die Freundschaft des „jungen Deutschlands" mit Daumer ist in der Aehnlichkeit der Gesinnung tief gegründet, aber auch in der Gegenseitigkeit der Gefälligkeiten, die sie einander erweisen. So hat Daumer Gutzkows Wally gegen Menzel sehr in Schutz genommen, und Bettina's Briefe nach einer vorläufigen Apotheose in Verse gebracht. Was Wunder, wenn nun Daumer schon im ersten Bande des jungdeutschen Jahrbuchs belobt wird.

auf das Alte Testament zurückgeht, Strauß hingegen größtentheils beim Alten Testamente stehen bleibt. Was aber in Absicht auf das A. T. bei Daumer als Methode in der Behandlung erscheint, das kehrt bei Strauß ganz und gar wieder, so daß in dieser Hinsicht nicht der geringste Unterschied besteht. Dieß sehen wir unter Anderm in der Daumer'schen Abhandlung: Ueber das Mythische in den biblischen Erzählungen von Christus, mitgetheilt im ersten Hefte der Schrift: Philosophie, Religion und Alterthum, Nürnb. 1833, S. 20—30, wo schon der erste Satz unseres Verfassers das ganze Werk von Strauß in nuce enthält, der Satz nämlich: „Es ist nicht schwer zu sehen, daß die biblischen Geschichten von Christus fast nichts als eine Uebertragung alter Sagen auf den Stifter des Christenthums sind."

Dies ist freilich dann im Ganzen nicht schwer, sobald man sich zu einer Philosophie bekennt, die um so wohlfeilen Kauf errungen wird, wie die Daumer'sche, und zu einer Theologie, die so leichtfertig ist, wie die Straußische.

3.

Entwurf der praktischen Theologie. Von Dr. Philipp Marheineke, königl. preußischem Oberconsistorialrath, Senior der theologischen Fakultät an der Universität, Pastor an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin, Ritter des rothen Adlerordens dritter Klasse. Berlin 1837. Verlag von Duncker und Humblot. XII u. 299 S. kl. 8.

Herr Marheineke erklärt sich in dem Vorworte über die Aufgabe, die er sich für die vorliegende Schrift gestellt habe, S. VI u. VII dahin, „daß er nicht darauf ausgegangen,

den ganzen vollständigen Inhalt der praktischen Theologie darzulegen, sondern ihn nur im Allgemeinen zu umgreifen, und ihn in seinen einfachsten Principien zu begreifen." Der innere Zusammenhang der einzelnen Zweige oder Glieder dieser Wissenschaft soll mehr hervortreten, die Gränzen genauer ausgeschieden, die Materien besser geordnet werden, als es bisher geschehen. Auf Tadel ist der Verf. gefaßt, weil der umsonst auf Nachsicht rechne, der Gegenstände der Theologie philosophisch behandle; — ferners weil er zu kurz gewesen, und sich zu rasch von einem Gegenstande zum andern fortbewegt; — endlich weil er sich zu bestimmt und zuversichtlich ausgesprochen habe über Punkte, die noch unentschieden seyen. Wir sind weit entfernt, dem Verf. es zum Vorwurfe zu machen, daß er versucht habe, den Organismus der praktischen Theologie auf philosophischem Wege zu begreifen, — wir ehren vielmehr jedes Streben, welches die Versöhnung der Philosophie mit der Theologie beabsichtigt, und freuen uns gewiß immer recht aufrichtig, wenn der Weg, welcher von Unten ausgeht, mit jenem, der von Oben anfängt, zusammentrifft, wenn die letzten Resultate philosophischer Forschung wesentlich mit den Lehren der Theologie übereinstimmen. Dann sind wir auch nicht gesonnen, den Herrn Verf. wegen der Kürze zu tadeln, sondern wir werden eher behaupten müssen, daß er bisweilen zu lang und zu breit gewesen sey, und zu weit ausgeholt habe. Zu lang und zu breit war er offenbar in seiner Polemik gegen katholische Grundsätze und Einrichtungen. Man muß nämlich Herrn M. das Zeugniß geben, daß, so kalt, trocken und einsilbig er immer seyn möge, er da, wo es den Katholicismus zu befehden gilt, wie durch ein Wunder glühend warm und flüssig werde. Der vorliegende Entwurf würde ohne die immer wiederkehrende und ungebührlich breite Polemik und ohne die Erörterungen über Kirche, Kirchenverfassung u. s. w., die in solchem Umfange nicht hieher gehören, zu einer kleinen Broschüre zusammengeschmolzen seyn, wie man sie ohne farbigen Umschlag

bisweilen aus der Buchhandlung empfängt. Was den letzten Punkt, den Punkt der Entschiedenheit und Bestimmtheit, mit der sich der Verf. bei unentschiedenen Materien ausgesprochen hat, anlangt, so bemerken wir nur, daß bestimmte und zuversichtliche Erklärungen immer sehr wünschenswerth seyen; wenn aber Behauptungen an die Stelle der Beweise treten, wenn man längst Bewiesenes abermals beweist, Unerwiesenes hingegen durch Machtsprüche abfertigt, so kann nur eine zu weit getriebene Billigkeit und Gutmüthigkeit den Tadel zurückhalten. Gehen wir indessen zur Anzeige und Beurtheilung des Buches im Einzelnen über.

Die Einleitung behandelt den Begriff, den Zweck und die Methode der praktischen Theologie. Die Art und Weise, wie hier der Begriff der praktischen Theologie gewonnen wird, ist höchst schwerfällig und für solche Leser, die mit der Hegelschen Terminologie nicht ganz vertraut sind, beinahe unverständlich. Die Schwerfälligkeit kommt aber hauptsächlich daher, daß der Verf. nicht, wie er hätte sollen, die spekulative und historische Theologie voraussetzte, und beiden gegenüber den Begriff der praktischen bestimmte, sondern es vorzog, die letztere auf eigene Füße zu stellen. Im Wesentlichen bewegt sich der Verf. in folgenden Gedanken: Der Glaube, als ein geistig Lebendiges, enthält Wissen und Thun unvermittelt in sich; die Theologie ist der sich wissende und begreifende Glaube, also ist die Theologie ihrem noch unvermittelten Inhalte nach sowohl theoretisch als praktisch. Die im Glauben enthaltenen Momente des Wissens und Thuns gehen aber aus ihrer unmittelbaren Einheit heraus, und jedes macht sich für sich geltend. So unterscheidet sich die theoretische Theologie als Wissen um des Wissens willen von der praktischen, welche ein Wissen um des Handelns willen ist. Der christliche Glaube hat das Eigenthümliche, daß er sich im Leben und Handeln verwirklicht, und diese Wirklichkeit wird gewußt. Von der theologischen Moral unterscheidet Herr M. die praktische Theologie, indem er jener die praktische Seite „des christlichen

Glaubens und kirchlichen Lebens in Bezug auf alle Christen," dieser hingegen „in Bezug auf den Theologen und kirchlich Beamteten" zuweist.

Aus dem Begriffe ergibt sich auch der Zweck der praktischen Theologie, oder er ist vielmehr selbst Zweck und Mittel; doch ist von dem Begriffe unterschieden und für sich ausgedrückt der Zweck kein anderer, als: „Bekanntschaft mit dem geistlichen Amte und dessen eigentlichen Verrichtungen und gar mannigfaltigen Funktionen." Bezweckt demnach die praktische Theologie gleich „Vorbereitung zum geistlichen Amte," so ist sie doch nicht Praxis, sondern Vorbereitung auf die Praxis; sie vermittelt den Uebergang „aus dem Leben in der Wissenschaft zum Leben im Amte." Näher wird ihr Zweck dahin bestimmt, daß sie dem Amtsgeistlichen ein Bewußtseyn von seinen Funktionen im Einzelnen beibringe, „damit er sich nicht als Vollzieher nur fremder Aufträge verhalte." Aber die amtliche Thätigkeit des Geistlichen hat ihren Verlauf innerhalb der Kirchengemeinde; sie wird deßhalb auch ohne den Begriff der Kirche nicht begriffen, daher bezweckt die praktische Theologie: „den bestimmten Begriff der Kirche und des Amtes in ihr u. s. w. hervorzubringen."

Die Methode ist nach M. nicht von der allgemeinen wissenschaftlichen Methode verschieden; sie ist die logische. Wir können den weiteren Erörterungen über diesen Punkt nicht folgen, und bemerken nur, daß diese Parthie zu dem Besten gehört, und reich an ansprechenden Gedanken ist. Das nächste Resultat der Methode, oder die Methode selbst in ihrer ersten Anwendung, ist die Eintheilung. Die praktische Theologie theilt sich aber nach den logischen Kategorien der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit folgendermaßen ein: Das Objekt ist „die christliche Kirche, und zwar 1) in ihrer Allgemeinheit, welche 2) sich durch den Gegensatz der Confessionen vermittelnd die Bestimmtheit der evangelischen hat, und 3) als Lokalgemeinde sich in ihrer Einzelnheit darstellt." — Der erste Theil entwickelt: 1) Den

Begriff der christlichen Kirche; 2) den Unterschied ihrer Glieder und 3) die Einheit der Kirche und des Staates. Im zweiten Theile wird behandelt: 1) Das Glaubensbekenntniß der evangelischen Kirche; 2) die Bestimmung des Gottesdienstes durch das Kirchenregiment; 3) der Gottesdienst. Dem dritten Theile ist zugeschieden: 1) Die Entstehung der Gemeinde; 2) Versammlung der Gemeinde und 3) das Individuum in der Gemeinde."

Die Gränzen, welche Herr M. der praktischen Theologie angewiesen hat, sind offenbar zu weit; die praktische Theologie erhält sich so nicht rein von Vermischung mit anderen theologischen Doktrinen; statt sich friedlich und bescheiden an die Dogmatik und das Kirchenrecht anzuschließen, will sie Alles selbst seyn; sie will die Kirche u. s. w. erst constituiren. Dies ist aber weder der Wissenschaft im Allgemeinen, noch der besondern Doktrin und ihrem Verständnisse förderlich. Indessen müssen wir den Verf. jetzt schon auf seinem Wege begleiten.

Zuerst wird der Begriff der christlichen Kirche entwickelt. Das Gottesbewußtseyn ist nicht blos die Wahrheit des Selbst- und Weltbewußtseyns, sondern überhaupt die Substanz des menschlichen Geistes. Auf ihm ruht die Idee der Gemeinde. Die Idee der Gemeinde erschien auch unter den Heiden, aber nur in einzelnen Subjekten. Im Volke Israel ist die öffentliche Gestalt der Religion der Idee der Gemeinde angemessen, doch ist die Idee der Gemeinde immer noch nur auf ein Volk beschränkt. „Der, in dessen Geist die Idee der Gemeinde sich zur vollkommenen Reinheit und Freiheit erhob, ist Jesus Christus." „In Christus," heißt es weiter, „ist die ganze künftige Gemeinde an sich enthalten. Die Idee der Gemeinde vermittelt sich, theilt sich mit durch die Lehre; dadurch wird die Kirche."

Obgleich sich §. 53 gegen die Ansicht ausspricht, als sey die christliche Religion blos eine Lehranstalt, so wird doch §. 56 die Lehre als das einzige Mittel, durch welches die

christliche Kirche gestiftet wurde, und sich fortwährend verwirkliche, bezeichnet, folglich die Kirche zur bloßen Lehranstalt gemacht.

Die christliche Kirche ging (nach §. 57) von Christus in die Apostel über, indem sowohl sein Gottesbewußtseyn das ihrige wurde (?), als auch das Prinzip eines neuen Glaubens und gemeinsamen Lebens aus diesem Gottesbewußtseyn erwuchs. Darin, daß die Grundidee Christi rein und unverfälscht auf die Apostel überging, liegt das Wesen der Inspiration. Wir können es nicht verhehlen, daß es uns sonderbar vorkomme, wenn von einer Stiftung der christlichen Kirche, von einem neuen Glauben und Leben, von Inspiration u. dgl. gesprochen wird, ohne von dem heiligen Geiste und der Begebenheit des Pfingstfestes die geringste Erwähnung geschehen zu lassen. Es ist eitel Bestreben, von der positiven Grundlage absehen, und durch Constructionen a priori nachhelfen zu wollen. Was man auf diesem Wege erhält, mag sich gut ausnehmen, ist aber keine auf göttlicher Autorität ruhende Kirche, ist keine göttliche objektive Anstalt. Wenn deßhalb im folgenden Paragraph von der Objektivität des Glaubens geredet wird, so ist damit nur eine multiplicirte Subjektivität, es ist eine Objektivität, die von den glaubenden Subjekten abhängt, es ist ein subjektiver Glaube gemeint, dessen Inhalt übrigens außer und über den gläubigen Subjekten keinen Bestand hat. Nur da, wo Christus, ohne daß er erst durch den Glauben der Gläubigen hervorgebracht werde, vorhanden ist, hat der christliche Glaube wahre Objektivität; nur wenn Christus, während er in seiner Gemeinde lebt, auch über ihr steht, und fortwährend von Außen in sie eingeht, hat der Glaube der Kirche und die Kirche selbst eine objektive Grundlage. Nach solchen Prämissen mußte insbesondere der Begriff des christlichen Gottesdienstes einseitig bestimmt werden, wie wir sogleich sehen werden.

Der Gottesdienst ist dem Verf. dasjenige, worin die Ein-

heit des Glaubens und der Liebe sich ausdrückt. Von Seite der Gemeinsamkeit geht der Gottesdienst aus der Liebe, von Seite der Frömmigkeit aus dem Glauben hervor. Zwar ruht er (§. 73) „in seinem Prinzip auf unmittelbarem Befehle Christi, in seiner weitern Ausbildung auf Anordnung der Apostel nach Maßgabe der Zeit und Umstände;“ doch ist er (§. 77) „in seinen Gestalten nur Ausdruck des frommen Eindrucks, den der Glaube auf das Gemüth macht. Was im Gottesdienst erscheint, ist immer nur die subjektive That des glaubenden (nicht auch des geglaubten?) Geistes.“ Ist Christus der Stifter des Gottesdienstes, was von dem Verf. zugestanden wird, so ist er auch der Erhalter; er trennt sich nicht von seiner Stiftung; jede Feier ist eine Wiederholung der ursprünglichen Stiftung, ungefähr wie die Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Schöpfung ist. Weiterhin ergibt sich dann, daß der Gottesdienst nicht in der Einheit des Glaubens und der Liebe bestehe, sondern in der concreten Einheit der göttlichen Gnade mit dem Opfer des Menschen, in der lebendigen Vermittelung des Erlösers mit seiner Gemeinde, deren Resultat die Versöhnung ist. Abgesehen von diesem durchgreifenden Irrthume, hat der Verf. die Nothwendigkeit sinnlicher Formen beim Gottesdienste sehr gut nachgewiesen. Wenn unter den sinnlichen Formen ferner die Sprache als das unsinnlichste Sinnliche oben an steht, so ist das schon recht, aber zu gleicher Zeit muß auch der Zeichen- und Geberdensprache, wie von Hrn. M. geschehen, ihre gebührende Stelle angewiesen werden. Man würde ja sonst den Schöpfer tadeln, der doch wahrlich nicht blos in artikulirten Tönen mit uns spricht!

Im zweiten Abschnitte, welcher von dem Unterschiede der Glieder handelt, begegnet uns gleich die Behauptung, daß es dem Begriffe der Kirche nicht angemessen sey, von einem absoluten, d. h. von Gott selbst gemachten, Unterschied der Glieder auszugehen. Die Kirche, meint der Verf., habe mit der Einheit und Gleichheit angefangen; indessen sey der Unter-

schied ein nothwendiger, er habe an dem Begriffe der Gemeinde selbst sein Prinzip, und wenn die Gemeinde auch ohne ihn habe entstehen können, so könne sie doch nicht bestehen; „der Unterschied geht nicht die Stiftung, sondern die Erhaltung der Kirche an.“ Weiter heißt es, der Unterschied habe an sich, d. h. der Möglichkeit nach, in der Stiftung der Kirche gelegen; wirklich sey die Kirche als Gemeinde der Gläubigen ohne diesen Unterschied gestiftet worden. Endlich wird noch die Stiftung des kirchlichen Amtes als göttlich anerkannt; aber selbst mit der Stiftung des Amtes soll die Gleichheit der Glieder nicht aufgehoben seyn, weil alle Glieder als Glieder eines Leibes am Priesterthum Theil nehmen u. dgl. Selbst der Unterschied zwischen den Beamteten und den übrigen Gliedern ist kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller. Diesen Behauptungen wollen wir vor Allem die heilige Schrift entgegenstellen, nach welcher Gott zuerst Einige als Apostel, nächst ihnen Begeisterte, dann Lehrer in der Kirche setzte u. s. w. (I. Kor. 12, 28). Wenn man diesen Ausspruch der heiligen Schrift anders ausdeuten wollte, so berufen wir uns auf Thatsachen, namentlich auf das Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern, welches das Verhältniß des Lehrers und Meisters zu den Schülern und Jüngern war, somit auf einem wesentlichen Unterschiede beruhte; wir berufen uns auf die Aussendung der Zwölfe (Matth. 10), mit dem Auftrage zu lehren u. s. f. War mit dieser Sendung und mit diesem Auftrage nicht ein wesentlicher Unterschied von dem Herrn selbst gesetzt? Nicht ein Unterschied noch zwischen Apostel und Apostel, sondern zwischen Aposteln und Nichtaposteln, zwischen Lehrern und Hörern. Daß die christliche Kirche „mit der Einheit und Gleichheit“ angefangen habe, ist nur so zu verstehen: Die christliche Wahrheit, wie sie den Aposteln mitgetheilt ward, ist eine und die gleiche, aber die Apostel, die die Wahrheit vernehmen, sind verschiedene, mit verschiedenen Gaben ausgerüstet u. s. w. Diese Verschiedenheit wird durch die Wahrheit

nicht ausgelöscht, sondern durchdrungen; die Wahrheit geht selbst in den Unterschied ein, so daß in mancherlei Gaben ein Geist, in mancherlei Aemtern ein Herr wirkt. Wenn der Verf. den Unterschied der Glieder nicht der Stiftung, sondern der Erhaltung der Kirche zuweist, so entgegnen wir, daß Stiftung und Erhaltung der Kirche nicht getrennt werden dürfen, wie man die Erbauung eines Hauses und seine nachherige Erhaltung als etwas ganz Verschiedenes zu denken gewohnt ist. Der Stifter ist auch Erhalter, und er ist gestern und heute und ewig derselbe. Was der Erhaltung nothwendig angehört, ist auch in der Stiftung, wenn gleich erst keimartig, gegeben.

Man wäre verlegen, sich die enorme Mühe, mit der sich der Verf. in allerlei Spitzfindigkeiten herumbewegt, um den von Christus gestifteten oder mit der Stiftung der Kirche zugleich gesetzten Unterschied der Glieder in Abrede zu stellen, hinlänglich zu erklären, wenn nicht der wesentliche Unterschied und die Stellung des geistlichen Standes im Katholicismus und Protestantismus auf diesem Punkte beruhen würde. Der Katholicismus erkennt einen wesentlichen, mit der Stiftung der Kirche mitgestifteten Unterschied der Kirchenglieder; der Protestantismus hat ebenfalls einen Unterschied, aber nur einen quantitativen, welcher in einem höhern Grade persönlicher Frömmigkeit seinen Grund hat, und deßhalb in der christlichen Kirche nicht ursprünglich ist. Nach diesem Grundsatze muß der Prediger, sobald er von Einem in der Gemeinde an Frömmigkeit übertroffen wird, diesem die Kanzel u. s. w. einräumen. Nur jene Sekten, welche den jeweils vom Geiste Ergriffenen Zeugniß geben lassen, und keinen eigenen Predigerstand haben, wären hiernach der ursprünglichen Stiftung des Christenthums getreu geblieben.

Der Begriff des christlichen Priesters ist Herrn M., wie sich voraussehen ließ, völlig mißrathen. Alle durch den Glauben an Christum und seinen Tod Geweihten heißen im N. T. Priester; aber vorzugsweise oder in einem stärkern Grade

sind es die Geistlichen, sie sind es ja, die Andere zu einem priesterlichen Volke zu erziehen haben. So denkt sich Hr. M. das priesterliche Verhältniß. Wir sagen: Der Priester des N. B. per eminentiam ist Christus. Nach ihm kommt die Priesterwürde zunächst nur denen zu, welche Stellvertreter Christi, Organe zur Fortsetzung seiner priesterlichen, die Versöhnung der Menschen erzielenden Thätigkeit sind. Die Fortsetzung dieser Thätigkeit geschieht theils äußerlich, d. h. objektiv, in der Gemeinde, und hat ihren Verlauf vor den Augen der Gläubigen, theils innerlich in den Gemüthern der Gläubigen. Das Opfer Christi, sofern es äußerlich vollzogen wird, erfordert einen sichtbaren Repräsentanten Christi; dieser Repräsentant des sein Opfer objektiv, d. h. außer den gläubigen Subjekten, vollbringenden Erlösers ist der eigentliche Priester; die einzelnen Gläubigen, die das Opfer des Gehorsams und der Liebe, welches sich vor ihren Augen vollbringt, in ihren Gemüthern mitfeiern, opfern ebenfalls, Christus wiederholt in ihnen sein Opfer; sofern sie opfern, sind sie priesterliches Geschlecht, aber wesentlich verschieden von dem eigentlichen Repräsentanten des sich opfernden Christus.

Der dritte Abschnitt hat die Einheit der Kirche und des Staates zu seiner Aufgabe. Es ist zu sehen, was sich der Verf. unter dieser Einheit vorstelle. „Es war," sagt er, „durchaus die Absicht der christlichen Religion, mit sich die Welt zu durchdringen. Das Christenthum ist an sich allgemeine Weltreligion; ihm gehören alle Völker und Staaten, die ihr höchstes Ziel nicht erreichen können außer der christlichen Kirche." — So weit unterschreiben wir den Verf. unbedenklich, als er unter Einheit der Kirche und des Staates die Bestimmung beider für einander, das friedliche, auf gegenseitige Anerkennung sich stützende Zusammenwirken der Kirche und des Staates verstanden wissen will. Aber damit begnügt er sich nicht, sondern spricht sich näher aus, indem er sagt: „Wie die Kirche Wesenheit des Volkes ist, so ist der Staat die Form des Wesens." Dadurch ist eigentlich

der Grundirrthum des Verf. an den Tag getreten. Weil dieser Gegenstand in der Zeitschrift schon bei anderer Gelegenheit besprochen wurde (vergl. I. Bd. 1. H. S. 95 ff. u. S. 162 ff.), so können wir unsere Gegenbemerkungen auf wenige beschränken.

Wahr ist, daß die Kirche, d. h. der Geist der Kirche, das höhere Bewußtseyn der Völker, dasjenige Bewußtseyn sey, wodurch die Völker über ihre nationalen Beschränktheiten erhoben werden, wodurch sie ihre universelle Bedeutung erfahren, sich als Glieder der Menschheit fühlen; wahr ist ferner, daß der Staat die Form des Volksgeistes sey, aber nur des Volksgeistes, wie er, mit der Naturbestimmtheit behaftet, als Nationalgeist sich geltend macht. Allein es ist ein großer Unterschied zwischen dem bornirten Geiste eines Volkes und dem universellen Geiste des Christenthums; vermöge des erstern schließen sich die Völker gegen einander ab, kraft des letztern verbinden sie sich gegenseitig, anerkennen und achten sich als Glieder eines großen Ganzen. Man kann nie sagen, daß sich Kirche und Staat als Wesen und Form verhalten, oder daß der Kirchengeist in den Staatsformen jemals seine adäquate Erscheinungsweise habe; die Kirche ist nicht Eines Staates, sie verhält sich sogar negativ gegen den einzelnen Staat, weil sie dasjenige Bewußtseyn ist, welches den Nationalgeist zum Geiste der Menschheit erweitert. Die Formen des öffentlichen Lebens im Staate hat der Nationalgeist geschaffen; die Kirche geht in den Staat ein, legt sich an den Volksgeist an, sucht ihn zu durchdringen, und von seiner starren Einseitigkeit zu befreien. Sie nimmt aber ihre Verfassung nicht aus dem Volksgeiste, sondern webt sich aus ihrem eigenen Stoffe ihren Leib, der nicht die Beschränktheit eines Volkes an sich trägt, sondern so gegliedert ist, daß er alle Völker, ungeachtet ihrer Naturbestimmtheiten, von Seite ihres höhern Daseyns auch äußerlich vereinigt. Nicht die Staatsformen werden kirchliche, indem sie von Seite der Kirche mit ihrem Geiste erfüllt werden, wie M. annimmt,

wohl aber gleichen manche Formen der Kirchenverfassung den Formen des Staatsorganismus. Das kommt zunächst daher, weil das Gemeinschaft bildende Prinzip, welches in der Bildung der Formen des öffentlichen Lebens der Kirche vorzugsweise thätig war, auch in der Bildung des Staates und seiner Verfassung, wenn gleich durch die Volksthümlichkeit verkümmert, vorhanden ist. — Die concrete Einheit der Kirche und des Staates, welche von dem Verf. postulirt wird, nimmt der Kirche geradezu ihren universellen Charakter, macht das Göttliche von dem Menschlichen, den Geist von der Natur abhängig; sie macht das unchristliche Prinzip der Isolirung, der Abschließung gegen Andere nach zufälligen Landesgränzen geltend; sie geht noch weiter, indem sie die Kirche als eine wirklich bestehende Anstalt läugnet, nur eine innere, unsichtbare Kirche, die an den verschiedenen Staaten, in die sie eintritt, ihre auch äußere Existenz gewinnt, anerkennt. Sonach existirte die allgemeine Kirche nicht für sich; sie wäre ein Begriff, dem keine Wirklichkeit entspräche; sie käme in den vereinzelten Landeskirchen zu einer Art von sichtbarer Existenz, wie nach den Hegelianern linker Seite Gott nur in den menschlichen Individuen zum Bewußtseyn kommt.

Den ersten Abschnitt des zweiten Theiles beginnt der Verf. mit einer sehr gelungenen Darstellung der Nothwendigkeit des Glaubensbekenntnisses; über das Verhältniß des letztern zur heiligen Schrift, über die Unzulänglichkeit der heiligen Schrift da, wo sich das kirchliche Leben constituirt habe, sind treffliche Gedanken zu lesen. Aber schon §. 165 kommt der Katholicismus zur Sprache, und da hat es mit der wissenschaftlichen Ruhe und Bewegung des Verf. ein Ende; sein Protestantenherz muß sich in einigen gehässigen Behauptungen Luft machen. Wenn unter Anderm der römischen Kirche vorgeworfen wird: sie beziehe die Einheit und Allgemeinheit der Kirche nur auf Verfassung und Gebräuche, und verkenne und verfälsche dadurch den Begriff *der Kirche*, so ist das einerseits unwahr, weil der Katho-

licismus wesentlich die Einheit und Allgemeinheit des Glaubens und der Liebe fordert; andererseits ist es nicht mehr als billig, daß sich die kirchliche Einheit und Allgemeinheit auch auf Verfassung und Gebräuche beziehen. Verfassung und Gebräuche sind nicht Etwas, das dem Geiste und Begriffe der Kirche fremd, das der Kirche von Außen her zugekommen wäre, sondern sie sind aus dem Geiste der Kirche selbst hervorgegangen; sie sind die sichtbare Verwirklichung des Begriffs der Kirche selbst, sie sind das innerste Leben der Kirche in äußerer Gestalt. Wenn es eine Kirche zu keiner Verfassung und zu keinem äußern Cultus gebracht hat, wenn sie, statt sich selbst zu erfassen, statt mit schöpferisch bildender Kraft nach Außen zu treten, sich an diesen und jenen Staat anlehnt, um ihm eine äußere Existenz abzuborgen, — dann hat sie allerdings Recht, Verfassung und Gebräuche für unwesentlich zu erklären, und selbst als eine Verfälschung des Begriffs der Kirche zu erachten.

Wenn wir dem Verf. häufige Mißhandlung des katholischen Prinzips mit Recht zur Last legen, so ist er dagegen doch von der Untreue gegen das protestantische Prinzip keineswegs ganz freizusprechen. §. 176 z. B. sagt er unter Anderm: „Denn daß und welchen Sinn und Verstand die heilige Schrift habe, kann nur die Kirche darthun und jedes Subjekt nur, nicht sofern es nur mit sich, sondern sofern es mit ihr vereinigt ist, und den Glauben der Kirche zu dem seinigen gemacht hat" u. s. w. Damit ist der Verf. offenbar dem Grundsatze der freien Schriftforschung, der in seiner Confession so hoch angeschlagen wird, zu nahe getreten; wir möchten fast sagen, er ist zu katholisch geworden. Wenigstens können wir ihm die Versicherung geben, daß der eben angeführte Paragraph in einem Buche, welches Stellen aus protestantischen Schriften sammelt, die zu Gunsten des Katholicismus sprechen, figuriren werde, vorausgesetzt, daß eine solche Sammlung erscheine, und daß der Sammler den vorliegenden „Ent-

wurf der praktischen Theologie" gelesen habe. — Es ist Zeit, daß wir zum zweiten Abschnitt übergehen.

Dieser ist überschrieben: „Kirchenregiment und Kirchendienst der evangelischen Kirche" Die Grundsätze der evangelischen Kirche in Bezug auf Kirchenregiment und Kirchendienst sind folgende: Erstens ist es „keiner menschlichen, sey es geistlichen oder weltlichen Macht gestattet, den Glauben vorzuschreiben und die Gewissen zu beherrschen." Wir haben so eben gesehen, wie der Verf. die Kirche als die einzige Autorität, die über den Sinn und Verstand der heiligen Schrift zu entscheiden habe, bezeichnet. Die Kirche entscheidet also über das Was des Glaubens, sie bestimmt, dem Verf. zufolge, was ein evangelischer Christ zu glauben habe. Dabei tritt der Uebelstand ein, daß die Kirche im protestantischen Sinne ohne göttliche Autorität ist. Im Katholicismus hingegen bestimmt die göttlich autorisirte, vom heiligen Geiste geleitete und regierte Kirche in zweifelhaften Fällen, was Inhalt der göttlichen Offenbarung sey. — Zweiter Grundsatz: „Es ist kein absoluter Unterschied zwischen Klerikern und Laien.". Wenn man die natürlichen Bedürfnisse ins Auge faßt, z. B. das Essen, Trinken, Schlafen u. dgl., welche die Kleriker und Laien mit einander gemein haben, oder wenn man auf die allgemeine Bestimmung der Christen zu einem gottinnigen, tugendsamen Leben, welche den Laien eben sowohl als den Klerikern zukommt, sehen will, so hat es mit dem gedachten Grundsatze seine Richtigkeit. Außerdem ist das Prädikat „absolut" gar nicht geeignet, den Unterschied zwischen Klerikern und Laien genau zu bestimmen; vielmehr beschränkt sich die Frage darauf: ob beide blos quantitativ oder auch qualitativ verschieden seyen. Wer mit dem Katholicismus eine göttliche Sendung der Kleriker glaubt, wer in der Kirche eine Anstalt erkennt, in welcher Christus repräsentirt wird, wer mit einem Worte in der Kirche ein Amt, das auf göttlicher Stiftung beruht, anerkennt, der muß einen qualitativen Unterschied zugeben; die apostolische Sendung,

die eigenthümliche Ausrüstung zu dieser Sendung begründet eine verschiedene Qualität der Subjekte, während freilich da, wo die Sendung von der Gemeinde ausgeht, wo zufällig erworbene Kenntnisse und ein höherer Grad der Frömmigkeit des Einen diesen an die Spitze stellen u. s. w., nur von einem quantitativen Unterschiede die Rede seyn kann. Wenn im geistlichen Amte so ganz nur die Gemeinde sich selbst beamtet und behandelt, wie Herr M. will, wenn die Worte des Herrn: „Ich habe euch erwählt, nicht ihr mich!" gar keine Anwendung mehr finden auf das Verhältniß des Geistlichen zu seiner Gemeinde: so ist es wahrlich eine Unvollkommenheit im Protestantismus, wenn nicht der jeweilige Bürgermeister Namens der Gemeinde die Ordination vornimmt.

Weil im Katholicismus ein wesentlicher Unterschied zwischen Klerikern und Laien anerkannt ist und festgehalten wird, so wirft man ihm vor: die Kirche im eigentlichen Sinne sey die Hierarchie (S. 192). Die Hierarchie ist aber so wenig die ganze Kirche, als die Beamtenwelt den ganzen Staat ausmacht; sie ist es, woran der innere Organismus der Kirche sichtbar wird, sie ist gleichsam das Netz, durch welches auch die sichtbare Einheit der sonst zerstreuten Glieder vermittelt wird. Wir übergehen die weitere Ausführung der Befugnisse und Pflichten des Kirchenregiments, und wenden uns zum Gottesdienste der evangelischen Kirche, welcher Gegenstand des dritten Abschnittes ist.

Die Grundsätze, die hier aufgeführt werden, und die für uns um so bedeutender sind, als sie zugleich den Gegensatz des evangelischen Gottesdienstes gegen den katholischen enthalten sollen, heißen: 1) „Zusammenwirken des Liturgen mit der Gemeinde;" 2) „Vereinigung des Festen und Nothwendigen mit dem Freien und Beweglichen;" 3) „Vereinigung des Geistigen mit dem Sinnlichen." Der erste Grundsatz hat näher die Bedeutung, daß die Gemeinde sich erbaue, daß sie in dem Liturgen sich selbst sich gegenüber habe. Darauf stützt sich der ganze Bau des evangelischen Gottesdienstes,

und wir erkennen auf den ersten Blick sein Grundgebrechen darin, daß er einer objektiven Grundlage ermangelt, daß er sich abgekehrt hat von dem objektiven, d. h. außer den gläubigen Subjekten vorhandenen, Christus. Auch der katholische Gottesdienst beruht auf Gegenseitigkeit und Zusammenwirken, und zwar Christi und der Gemeinde; Christus läßt sich herab zu seiner Gemeinde, den Segen der Erlösung ihr darbietend und spendend, — die Gemeinde erhebt sich zu Christus, als ihrem Haupte, bittend um, dankend für die Gaben und lobpreisend den Geber; der Liturge verhält sich einerseits als Vollstrecker des Auftrages Christi an die Gemeinde, andererseits als Organ der Gemeinde, die bittend rc. vor ihrem Herrn erscheint. Der Vorwurf, daß der katholische Gottesdienst ein todter sey, kann nur aus einem gänzlichen Mißverstande oder davon herkommen, weil die subjektive Thätigkeit des Geistlichen einigermaßen in den Hintergrund tritt, sofern sie nicht die einzige ist. Wir werden uns doch nicht deßwegen vertheidigen müssen, weil sich mitunter Auswüchse und Mißbräuche zeigen; man wird doch die Kirche nicht für alle Fehlgriffe Einzelner verantwortlich machen wollen. Es fragt sich, was der katholische Gottesdienst seinem Begriffe nach sey, und nicht, was der und jener daraus mache. Weiß denn der Verf. nicht, daß z. B. die Verkündigung des Evangeliums einen unerläßlichen Theil des katholischen Gottesdienstes ausmache, daß kein feierlicher Gottesdienst ohne Predigt stattfinden soll, selbst nach ausdrücklicher Vorschrift des Conciliums von Trient (sess. XXII. c. VIII.)? Wenn nun der Eine und Andere von der Geistlichkeit bisweilen die Predigt unterläßt, wer ist zu tadeln? — Genug, die Kirche verlangt die Verkündigung des göttlichen Wortes als einen inhärirenden Theil des Gottesdienstes, nur daß sie es nicht mit dem Worte genug seyn läßt, sondern ihrem tiefsten Geiste nach bis zum Werke, d. h. bis zum Opfer, fortgeht, welches sie in und mit ihrem Haupte darbringt.

Wir können nicht alle Hiebe, die dem Katholicismus, von dem Vorwurfe des Mechanismus im Gottesdienste an bis zu dem der Heiligenanbetung, gemacht werden, einzeln aufzählen; zum Glücke hat der Katholicismus eine sehr starke Natur, so daß nicht leicht ein Schlag für ihn tödtlich wird. Wenn erst die auf ihn abgesehenen Streiche gar nicht treffen, wie im vorliegenden Falle, so wendet man sich ruhig hinweg, mit der allgemeinen Erfahrung bereichert, daß es dem ehrlichen Nachbar wohl an Kraft, nicht aber am Willen fehle, zu verwunden, wo nicht gar zu tödten.

Bevor wir übrigens diesen Abschnitt verlassen, müssen wir noch auf die Entscheidung einer Frage deßhalb aufmerksam machen, weil davon ein bedeutendes Licht auf den Geist des Protestantismus und seines Cultus fällt. Die Frage ist: ob die Sakramente auch zur Liturgie in der Bedeutung des Gottesdienstes gehören. Man sollte glauben: ja! Dagegen vernehmen wir von Heren M.: „Die ganze kirchliche Ueberlieferung zeigt, daß nicht nur die Altarliturgie, sondern die ganze öffentliche Erbauung ihren bestimmten Verlauf für sich gehabt, und ohne Zusammenhang mit den Sakramenten.“ Das ist jedenfalls eine interessante Entscheidung obiger Frage. Im Katholicismus sind die Sakramente der Mittelpunkt, man könnte sagen: der Gipfel des öffentlichen und alles Gottesdienstes; sie sind die Organe der in der Kirche fortgesetzten und zur persönlichen Aneignung den einzelnen Gläubigen dargebotenen Erlösung, sie sind, weil ihr Inhalt die göttliche Gnade ist, das Prius und das Ziel alles Gottesdienstes. Nur sofern der Begriff des Gottesdienstes im protestantischen Sinne einseitig als menschliches Thun aufgefaßt wird, können die Sakramente als nicht dazu gehörig bezeichnet werden. Der Verf. hat einen andern Grund für diese Scheidung, die eine wahre Ehescheidung ist, bei der Hand; sie beruhe, sagt er, ohne Zweifel darauf, „daß die Sakramente, ihrem Begriffe nach nur zur persönlichen Aneignung bestimmt, das allgemeine Interesse auch der nicht daran Participirenden nicht

in Anspruch nehmen konnten, vielmehr diese in Unthätigkeit lassen, somit ein todtes Element in den Gottesdienst bringen würden, daher sogar die Entfernung der nicht zum Tische des Herrn Gehenden sonst in der reformirten Kirche durch eine eigene Formel gefordert ward." — Es liegt zwar im Prinzip tes Protestantismus, eine Communio Sanctorum nicht anzuerkennen; wir gestehen aber, daß wir an dem Himmel eines Herzens, das nur von sich selbst voll, kalt und unangeregt bleibt, wenn Einer oder Mehrere der Brüder des Empfanges der göttlichen Gnade gewürdigt werden, nicht Theil nehmen möchten. Im Katholicismus gilt nicht blos die geistliche Kommunion (Conc. Trident. sess. XXII. c. VI.), welche darin besteht, daß, während Einer oder Mehrere sakramentalisch kommuniciren, die Uebrigen es geistlicher Weise thun, d. h. im Geiste die Gemeinschaft mit Christus erneuern, sondern es findet die innigste Theilnahme statt, wenn ein Bruder die Sakramente der Kranken empfängt, wenn ein Glied der Kirche einverleibt wird durch die heilige Taufe u. s. f. „Ein todtes Element" kommt durch die heiligen Sakramente nur dann in den Gottesdienst, wenn sich die Gemüther der göttlichen Gnade und der liebenden Theilnahme an dem Heile der Brüder verschließen.

Berühren wir noch kurz den dritten Theil, dessen erster Abschnitt die Bildung der Gemeinde oder den Jugendunterricht behandelt.

Von vorne herein macht sich die Grundansicht des Verf., daß die Gemeinde sich selbst bilde, indem sie sich durch den Geistlichen bilden lasse, wieder geltend. Wir wollen nicht wieder darauf eingehen, diese Ansicht zu beleuchten; auch den Einfluß, den sie auf die Handhabung des Jugendunterrichtes nothwendig ausüben muß, wollen wir nicht hervorheben, sondern vorerst auf die trefflichen Winke hinweisen, welche der Verf. gibt, über das verkehrte Verhältniß der Schule zur Religion und Kirche, welches darin besteht, daß sich die erstere eine falsche Selbstständigkeit der letztern gegenüber an-

maßen will, über den Grundirrthum der neuern Pädagogik, welche davon ausgeht, daß das Böse dem Menschen einzig von Außen komme, über die Einseitigkeiten des Jugendunterrichtes, indem entweder nur das Gefühl und die Phantasie, oder nur der Verstand und das Gedächtniß kultivirt werden, über die Bedeutung der Geschichte im christlichen Unterricht u. s. w.

Eine Befangenheit und sogar ein Mißverstand der Hegelschen Logik, durch welche der Verf. sich bestimmen läßt, ist es, wenn er die spekulative Methode als die allein angemessene und nothwendige für den Jugendunterricht vorschlägt. Was versteht der Verf. unter „spekulativer Methode"? „Sie ist, sagt er §. 312, die Bewegung und Fortschreitung von dem Einfachen und Allgemeinen, welches das noch Unbestimmte ist, zum nähern Bestimmen und Auseinanderlegen dessen, was in dem Allgemeinen enthalten war, und von da das Zurückgehen in die Einfachheit, welches das Zusammenfassen des Auseinandergelegten ist in die concrete Einheit." Allerdings macht die philosophische Forschung den Weg vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen, in welch' Letztern sie die concrete Einheit des Allgemeinen und Besondern erkennt; aber der philosophische Weg ist nicht der pädagogische. Dieser geht gerade umgekehrt von dem Einzelnen, von der concreten Erscheinung aus, und schreitet stufenweise zum Allgemeinen fort, in welchem er den Grund und Ursprung des Einzelnen sowohl als des Besondern erkennen läßt. Auf den christlichen Jugendunterricht angewandt, ist dieses so zu verstehen, daß die heilige Geschichte mit ihren Gestalten das erste sey, was den Kindern in schlichter anziehender Erzählung beigebracht, womit ihre Seelen erfüllt werden müssen; daß sonach die Reflexion und Abstraktion folge, welche zwischen Innerm und Aeußerm, zwischen Wesen und Erscheinung unterscheidet, überall auf den wesentlichen Inhalt losgeht, ihn ordnet, und als ein System von Lehrsätzen sich aneignet; daß endlich die lebendige Einheit der

heiligen Lehre und Geschichte gläubig erschaut, und durch ein Leben in und mit Gott bekannt werde. Der Lehrer hat freilich von Anfang an das Ziel im Auge, er könnte sonst den Zögling nicht zum Ziele führen; aber er muß den von der Natur vorgezeichneten Weg mit seinem Zöglinge durchwandeln, darum ist er Führer und Erzieher.

Die Einrichtung und Eintheilung der Katechismen betreffend, spricht sich Herr M. entschieden und mit Recht gegen die Eintheilung in Glaubens- und Sittenlehre, als der Wissenschaft angehörig, aus. Was die Abfassung eines genügenden Katechismus so ungemein erschwere, sey „die Vereinbarung der durchaus populären, ja allerleichtesten, allen Christen faßlichen und verständlichen Form mit der höchsten menschlichen Geistesbildung, der tiefsten christlichen Erkenntniß." Damit sind wir vollkommen einverstanden, und hätten nur auch einige Andeutungen zu vernehmen gewünscht, wie der Verf. diese Aufgabe zu lösen gedächte.

Der folgende zweite Abschnitt enthält die gewöhnlichen Grundsätze über das Predigtwesen. Abgesehen davon, daß eigentlich wieder die Gemeinde selbst es ist, welche sich durch Geistliche Predigten hält, gehört dieser Abschnitt zu den gelungensten Parthieen des Buches. Da, wo von dem Inhalt der christlichen und kirchlichen Predigt die Rede ist, hat der Verf. nicht die Idee des Kirchenjahres als die den Prediger leitende allgemeine Idee hervorgehoben, wie Rosenkranz z. B. Encyclopädie der theolog. Wissenschaften S. 345 sehr richtig gethan, sondern mit den allgemeinen Anforderungen, daß man das Wort Gottes u. s. w. predigen müsse, abgefertigt. Ganz besonders gelungen sind die Paragraphe, die über Popularität, über das Verhältniß der Bibel zur Kirche, über Begeisterung im Gegensatz zur Schwärmerei, über den christlichen Charakter der Predigt, gegen Deklamatoren und Schauspieler auf der Kanzel sich aussprechen.

Im dritten und letzten Abschnitte faßt sich der Verf. kurz, und wir wollen es ihm noch zuvorthun. Um die Nothwen-

digkeit der speciellen Seelsorge klar zu machen, bespricht der Verf. §. 372 das Ungenügende der Predigt in Bezug auf die religiösen Bedürfnisse der Einzelnen; da muß z. B., sagt er, „der Einzelne mit der tiefsten Trauer im Herzen hören, wie er sich unter den Freuden des Lebens zu verhalten habe, das Alter muß Regeln für die Jugend, die Jugend Anweisungen zum Verhalten im hohen Alter vernehmen; dem Reichen wird da gesagt, daß er nicht betteln, dem Armen, daß er nicht übermüthig verschwenderisch seyn soll, und so durchgängig, was Stand und Geschlecht betrifft." Der Verf. hätte das hier Gesagte wohl eben so gut anwenden können, um zu zeigen, daß die Predigt nicht der Mittelpunkt des gemeinsamen Gottesdienstes seyn dürfe, wenn dieser nicht immer einen großen Theil der Versammelten leer ausgehen lassen soll; aber so lange die subjektive Thätigkeit das herrschende und einzige Prinzip des Gottesdienstes bleibt, muß auch die Predigt die ihr vom Verf. angewiesene Stelle behaupten.

Das, wodurch sich dieser Abschnitt auszeichnet, ist seine Gliederung. Sie hat drei Anhaltpunkte: 1) Die Belehrung; 2) die Segnung; 3) die Weihe. Wessen wir uns von dem Verf. auch hier wieder zu versehen haben, geht aus der nähern Eintheilung hervor, indem hier die Katholiken in eine Reihe gestellt werden mit den Juden. Die Bekehrung beschreibt nämlich nach dem Verf. „einen weitern und engern Kreis. Die entfernteste Bekehrung ist die der Heiden, die nähere die der Juden und Katholiken, die nächste die der Einzelnen in der Gemeinde" (§. 378). Bei der Bekehrung Einzelner kommt in Betracht: „Die Beseitigung aller Separation vom öffentlichen Gottesdienst, die Meineidsverwarnung und die Kirchenzucht." Die Separation wird abgetheilt in die inarbiträre, z. B. durch Krankheit, Armuth und Gefangenschaft, in die arbiträre, — diese bezieht sich theils auf den äußern, theils auf den innern Gottesdienst, theils auf beide zugleich, — die revolu-

tionäre ist entweder der eigentliche Separatismus oder die Apostasie; letztere „hat in Deutschland keine andere Gestalt, als die des Abfalls zur katholischen Kirche." Sonst war es üblich, den Abfall zum Mohamedanismus oder Judenthum, überhaupt das völlige Ablassen vom Glauben an Christus, mit dem Namen einer Apostasie zu brandmarken, dagegen den Uebergang von einer Confession zur andern als Uebertritt und das neue Bekenntniß als Häresie oder Irrlehre, nicht aber als Unglauben zu bezeichnen.

Die Segnung der Kirche vollzieht sich ganz besonders an der Ehe. Segnen heißt dem Verf. so viel als: „göttliches Wohlgefallen deklariren an menschlichem Vorhaben, und es übertragen an dieses, welches bereits in sich selbst durch Gott und göttliche Stiftung gesegnet ist." Was bereits in sich durch Gott rc. gesegnet ist, braucht nicht erst gesegnet zu werden — das ist klar. Wenn deßhalb die Worte des Verf. mehr als eine armselige Halbheit aussprechen wollen, so müssen sie sich dahin deuten lassen, daß das ursprüngliche Verhältniß des geschöpflichen Lebens zum schöpferischen, die ursprüngliche Bestimmung irdischer Verhältnisse u. s. w. durch einen Akt vermittelnder oder erlösender Thätigkeit wiederhergestellt werde. Besser ist der Begriff der Weihung aufgefaßt, indem es heißt: „Weihen heißt etwas seiner Natürlichkeit entnehmen, und es versetzen auf das Gebiet des Geistes, welches in der Religion das Gebiet des heiligen Geistes ist." Wenn nun der Unterschied zwischen Segnung und Weihung darin gefunden wird, „daß jene sich stets bezieht auf die Freiheit einer That, diese hingegen auf die Nothwendigkeit der Natur," so ist diese Unterscheidung ohne Rücksicht auf den kirchlichen Sprachgebrauch, also willkürlich gemacht. Der Verf. hätte wissen sollen, daß auch Naturgegenstände und Produkte von Alters her gesegnet worden sind, z. B. Brod, Salz, Wasser und überhaupt Victualien; dagegen Menschen und ihre freien Thaten die kirchliche Weihe erhalten, daß z. B. Bischöfe consecrirt, Frauenzimmer, welche die Klostergelübde

ablegen, gesegnet und geweiht werden; auch ist nicht unbemerkt zu lassen, daß die Segnung wieder in den meisten Fällen ein Mittel ist, durch welches die Weihung vollzogen wird; — kurz, der Herr Verf. hat sich über den wahren Unterschied der Benedictio und Consecratio noch unterrichten zu lassen.

Gerne wollten wir jetzt den Verf. in Ruhe lassen, wenn er von uns ließe; aber noch einen Vorwurf, welchen die katholische Kirche erfährt, müssen wir im Vorübergehen berühren. „Die Scheidung, sagt Herr M., ist in der wahren Ehe nur die durch den Tod, in der unwahren die durch das Gericht. Dieß, daß eine wahrhaftige Ehe nicht könne geschieden werden, ist der Begriff der Ehe selbst und der gemeinsame Grundsatz der römischen und evangelischen Kirche. Aber beide verstehen ihn ganz verschieden; die römische ganz falsch, indem sie darauf die Unmöglichkeit einer wirklichen Scheidung gründet." In der That kann eine wirkliche Ehe nicht geschieden werden, aber es kann der Fall eintreten, und er tritt bisweilen ein, daß eine der Form nach eingegangene Ehe für keine Ehe erklärt, also ein Band gelöst wird, welches den Schein der Ehe ohne ihr Wesen für sich hatte. Nur hängt die Gültigkeit der Ehe nicht von der veränderlichen Stimmung der Gatten und ihrer Laune oder Neigung ab, sondern sie hat eine objektive Grundlage; sie ruht auf göttlicher Sanction, auf dem Zusammenhange der niedern Ordnung der Dinge mit der Ordnung des Reiches Gottes. Der Katholicismus verlangt nichts Geringeres, als daß die subjektive und zufällige Neigung der höhern Weltordnung unterworfen werde.

Wir schließen hiermit die beurtheilende Anzeige des Buches und gestehen, daß wir uns nur auf die wesentlichsten Punkte beschränkt haben. Der Verf. schreibt in lauter Assertionen, und ist deßhalb reich an Gedanken, die freilich zu sehr im Trockenen stehen, als daß sie immer frisch seyn könnten; aber er ist auch reich an Angriffen auf den Katholicismus, und man

müßte, wollte man alle würdigen, ein Buch gegen ein Büchlein schreiben, oder den unerwiesenen Behauptungen andere entgegenstellen. Wir wiederholen übrigens noch einmal, daß Herr Marheineke der praktischen Theologie hinsichtlich der organischen Gliederung ihrer Materien wesentliche Dienste geleistet hat. Mehr als ein Organon dieser Wissenschaft zu geben, hätte er auch nicht versuchen sollen.

4.

Muhammeds Religion nach ihrer inneren Entwickelung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Eine historische Betrachtung von Joh. Jos. Ign. Döllinger, ord. Professor der Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität. Regensb. 1838. Verlag von G. Joseph Manz. 147 S. gr. 4. Velinpapier.

Seit mehr als einem halben Jahrhundert ist es der Orient, und besonders sind es die Staaten muhammedanischen Bekenntnisses, was die Aufmerksamkeit und Theilnahme der christlichen Europäer anzieht und fesselt. Es gehen bedeutende Veränderungen daselbst vor, und die Politik ist in unseren Tagen mehr als je mit orientalischen Fragen beschäftigt. Die großen Mächte Rußland, England, Frankreich ꝛc. bewachen sich mit sichtlicher Aengstlichkeit, daß nicht eine die andere bei Lösung der immer mehr drängenden Fragen ausschließe oder in den Hintergrund stelle. Wir sehen hier ab von den materiellen Interessen, welche im Spiele seyn möchten, können aber nicht umhin vom cosmopolitischen Standpunkte, noch mehr vom Gesichtspunkte wahrer Humanität aus, die nur im Christenthume ihren Höhepunkt zu erreichen im Stande ist, unsere Freude und Sehnsucht auszusprechen, daß der Zeitpunkt nicht mehr ferne liegt, wo die erstarrten Völker des

Orients in Bewegung gesetzt, und auf eine höhere Stufe der geistigen Kultur geleitet oder getrieben werden. Zunächst sind es die Völker muhammedanischen Bekenntnisses, welche daran stehen, einen bedeutenden Schritt vorwärts zu thun. Eine Menge Erscheinungen mannigfaltiger Art beweisen dies. Von Innen und Außen zeigt sich der Drang, eine Epoche in der Geschichte der muhammedanischen Völker hervorzurufen.

Es haben anerkannt tüchtige Historiker, Statistiker, Sprachforscher und Reisende des gebildeten Europa's in ihren Universal-, Sitten-, Literatur-Geschichten, Reisebeschreibungen und Monographieen uns die Schicksale und Zustände der fraglichen Völker so gründlich und geistreich beschrieben und geschildert, daß die muhammedanische Welt nun vor unsern Augen aufgedeckt liegt.

Ich erinnere nur an die Werke eines Oelsner, de Sacy, von Hammer, Abel Remusat, Forster, Mill u. A., die unter die gefeiertsten Namen der Gelehrtenwelt in Frankreich, England und Deutschland gezählt werden.

Durch diese Anstrengungen der neuesten Zeit ist eine geistige Correspondenz zwischen dem christlichen Westen und dem muhammedanischen Osten und Süden geweckt worden, die höchst bedeutungsvoll werden wird.

Aber an das Eine Wichtigste und Durchgreifendste bei der Höherstellung der Völker in geistiger und sittlicher Hinsicht denkt man oft am wenigsten, und doch liegt nichts näher als die Erfahrung, daß Europa das, was es vor allen Theilen der Welt auszeichnet, nur durch dieses Eine geworden ist, nämlich durch das Christenthum.

Ueberall deutet man auf die Mängel, Lücken, Uebelstände bei den muhammedanischen Völkern hin, beklagt sie und wünscht ihnen wohl auch einen glücklicheren Fortgang ihres Seyns und Lebens nach allen Seiten hin.

Allein seltener ist davon die Sprache, daß dieses nur geschehen könne und werde, wenn sich dieselben dem Christenthume allmählig zu wenden.

Was die Bekenner des Islam aus sich zu produciren vermochten, das haben sie längst schon geleistet und waren früher theilweise selbst mitwirkende Elemente zur verständigen Bildung der germanischen Völker, die auf den Trümmern des Römerreiches neue Staaten gründeten. Allein längst schon scheinen sie ihre Bestimmung im göttlichen Weltplane erfüllt zu haben, und jetzt befinden sie sich in jeder Beziehung in einem stagnirenden Zustande, und nur noch vegetirend erhielten sie kaum in kläglicher Weise, was vormals ihre Ahnen geschaffen. Noch eine Seite ihres Lebens ist übrig, die wichtigste und tiefste, welche, wenn sie zur ernsten Bewegung kommt, nach allen Richtungen hin die wohlthätigsten Wirkungen äußern und eine neue Welt unter ihnen hervorrufen muß. Es ist dies die religiös-moralische Seite der islamitischen Völker. Daß diese Völker in religiöser Beziehung eine höhere Stufe erreichten als die im tiefern und innern Asien, das verdanken sie den jüdischen und christlichen Elementen, die sie in ihr Glaubensbekenntniß aufgenommen [1]), mit Begeisterung ergriffen und festgehalten haben; daß sie die Fortentwickelung unterbrochen und zur Stagnation gekommen, daran trägt vorzüglich der Umstand die Schuld, daß der Mensch Muhammed über den Gottmenschen Christus gestellt wurde.

Ewig müßte der Muhammedaner stehen bleiben, wo er steht, wäre nicht die durch Tradition erhaltene Idee vorhanden, daß einst christliche Völker den Islam stürzen und eine neue Aera herbeiführen würden. In vielfachen Formen und Erscheinungen spricht sich in der muhammedanischen Geschichte die Erwartung aus, und sie scheint in der unendlichen Mannigfaltigkeit der muhammedanischen Sekten ihren faktischen Höhepunkt erreicht zu haben.

Zur tieferen historischen Auffassung des eben Ausgesprochenen ist schwerlich eine Schrift geeigneter, als die, welche wir hier

---

[1]) Und sey es auch nur der Monotheismus.

zur Anzeige zu bringen haben. Der sehr ehrenwerthe Verfasser derselben, Professor Döllinger in München, hat es unternommen, den Geist und Character der muhammedanischen Religion, wie sie sich besonders in ihrer Reife und spätern Entwickelung dargestellt hat, und ihre Einwirkungen auf das Leben der Individuen, der Familien und der Staaten mit vergleichenden Rückblicken auf die christlichen Zustände zu beschreiben, und zwar mit einer Durchdringung der Sache, wie sie bisher noch nicht versucht worden ist. Der Stoff ist durchaus aus den Quellen geschöpft. Eine kritische Uebersicht des moslemischen Sectenwesens, seiner Ursachen und Wirkungen bildet einen Haupttheil der äußerst interessanten Schrift, die auch in stylistischer Hinsicht eine Abrundung und Vollkommenheit an sich trägt, welche wirklich sehr bemerkenswerth ist. Hat Döllinger schon früher in seinen kirchengeschichtlichen Werken der Darstellung des Muhammedanismus eine ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet und den Islam mit Vorliebe behandelt, so muß rücksichtlich der vorliegenden Schrift gesagt werden, daß er eine Schärfe des Geistes und eine so glückliche Combinationsgabe dargelegt habe, die den tiefgehenden Gelehrten, als welchen er sich gleich bei seinem Eintritt in die literärische Welt beurkundete, immer mehr ans Licht stellen.

Nebst dem Gewinne, den die historische Wissenschaft macht, halten wir die Herausgabe dieser Schrift manchen Zeitansichten gegenüber für sehr erwünscht und zweckmäßig. Nicht bloß in gesellschaftlichen Zirkeln, sondern sogar in Schriften von Gelehrten wird da und dort die Ansicht ausgesprochen, als herrsche in den muhammedanischen Staaten in religiös-kirchlicher Beziehung der erfreulichste Zustand, als sey Einheit und Harmonie unter den Bekennern des Islam. Gerade in unseren Tagen, wo kirchliche Gegensätze wieder mehr geweckt wurden, sieht man, unwissenden Blickes, auf die Moslemin hin, und wünscht, blind genug, was das religiös-kirchliche Wesen betrifft, in moslemischen Staaten zu leben.

Alle jene, welche diese Wünsche hegen und sich unbehaglich fühlen in gemischten christlichen Staaten, ersuchen wir Döllinger's Schrift zur Hand zu nehmen, und die Streitigkeiten, Verirrungen und Verwirrungen der vielen Secten des Islam nachzusehen. Wahrlich, sie werden sich mit den heimischen Zuständen wieder aussöhnen.

Indessen liegt bei einem Theile unserer Zeitgenossen dieser Unbehaglichkeit, wie es scheint, eine moralische Lockerheit zum Grunde, und die Moral der Muhammedaner, besonders in Betreff der ehelichen Verhältnisse und des mächtigsten menschlichen Triebes will mehr gefallen als die ernste Sittenlehre des Christenthums und die Strenge der christlichen Kirche. Nichts contrastirt in der That mehr, als so genannten Christen gegenüber einsichtsvollere Muhammedaner zu hören, wie sie ihren jammervollen Zustand in der fraglichen Hinsicht beklagen, aber keinen Ausweg finden, so lange nicht die religiösen Grundsätze durchaus andere werden.

Es wäre unsere Aufgabe, eine detaillirte Uebersicht des Inhaltes vorliegender Schrift unsern Lesern mitzutheilen; allein dies ist, wie das schon der Character einer Betrachtung mit sich bringt, ungemein schwer. Dazu kommt noch die kernhafte Sprache und die Art des Verfassers, auf wenig Raum und in gedrängter Kürze die ganze Geschichte des moslemischen Wesens nach allen Richtungen hin, von seinen ersten Anfängen bis auf die jetzigen Tage herauf uns vorzuführen.

Es genügt wohl, auf die Hauptparthien und interessantesten Schilderungen der Schrift hinzudeuten, und den Schluß derselben, gleichsam das Resultat der ganzen historischen Betrachtung, beizufügen.

Nachdem Herr Döllinger die Vorbereitungen zum Islam und diesen selbst in marquirten Zügen dargestellt; die Ursachen der schnellen Verbreitung der neuen Religion angeführt, und besonders die Tradition oder Sunna der Muhammedaner in Vergleich gezogen hatte mit der christlichen Erblehre, so

werden der Reihe nach die Einwirkungen des Islam auf das Schicksal der Völker geschildert, vor allem das Ehe- und Familienleben und die damit unmittelbar zusammenhängende Stellung des weiblichen Geschlechtes in ernste Erwägung gezogen. Hier begegnet uns sogleich eine der dunkelsten Seiten dieser Religion, und ein sprechender Beweis, welch einen verderblichen Einfluß die persönlichen Neigungen und Leidenschaften und die nationale Befangenheit eines selbsterkorenen Religionsstifters fort und fort üben muß. Der Fluch, der außerhalb des Gebietes der christlichen Religion überhaupt auf der einen Hälfte der Menschheit, der weiblichen, zu liegen scheint, tritt in seiner grellsten und abstoßendsten Gestalt unter der Herrschaft des Korans hervor. Die Sklaverei tritt in einer mildern Gestalt auf, als in heidnischen Staaten, darf aber in keinen Vergleich gestellt werden mit dem christlichen Geiste, der alle Sklaverei verdrängt wissen will.

Sofort wird der Ursprung und die Bedeutung der höchsten Gewalt im Islam, oder die absolut-despotische Regierungsform, welcher die Religion eigentlich nur eine polizeiliche Zwangsanstalt ist, wieder im Vergleich mit christlichen Zuständen kräftig und geistreich beschrieben.

Die muhammedanische Lehre von der unabänderlichen Vorherbestimmung der menschlichen Schicksale und daher die unbedingte Hingebung an die Astrologie können nur schwere sittliche Krankheiten erzeugen und eine Verfinsterung und Versunkenheit in sich fortentwickelnder Irrthümer, denen keine Gränze zu setzen ist.

Die Leere des Cultus und alles Symbolischen gestaltet das kirchliche Leben zu einem ausgetrockneten Deismus — ohne Priesterthum, ohne Sakramente. Mangel einer kirchlichen Autorität zur Bewahrung der Lehre; keine Concilien; die Ulema's im osmanischen Reiche; die Derwische und Asketen; ihr großes Ansehen; ehrgeizige Bestrebungen derselben; die moslemischen Sekten und häretischen Partheien, Menge

und Macht derselben ꝛc. sind die wichtigsten Punkte, welche einer tiefen Auffassung gewürdigt wurden. Es ist eine durchgreifende Rücksicht, die unser Verf. nimmt, indem er den muhammedanischen Entwickelungen und Zuständen die christlichen, besonders die katholischen, gegenüberstellt. Es war dies um so nothwendiger, als man schon oft [1]) und vorzüglich in historischen Werken über das Mittelalter die christlichen Erscheinungen jener Zeit mit denen der Muhammedaner in Parallele zu setzen, und namentlich den Papst mit dem moslemischen Oberhaupt in gleiche Linie zu stellen versucht hat.

Döllinger sagt p. 34 not. 59 sehr richtig: 1) Der Papst vereinigt nicht, wie die Kalifen, die doppelte höchste Gewalt; er ist nicht Oberhaupt der Christenheit im Geistlichen und Weltlichen; seine weltliche Macht ist etwas örtlich Beschränktes und Zufälliges, was mit seiner kirchlichen Würde in keiner nähern Beziehung steht, sondern dieser nur zur nöthigen Grundlage ihrer Selbstständigkeit und Freiheit dienen soll. 2) Die Gewalt, welche die Päpste im Mittelalter in politischen Verhältnissen ausübten, war keine directe, wie die der Kalifen, sondern nur eine indirecte, aus der Gewalt der Kirche über die Gewissen der Könige abgeleitete. 3) Der Papst, selbst Priester, steht an der Spitze des christlichen Priesterthums, der Kalife aber nicht; er ist weder selbst Priester, noch das Oberhaupt von Priestern, weil es im Islam nie ein Priesterthum gegeben hat. 4) Der Papst ist nur der Schlußstein einer regelmäßig von unten auf ansteigenden, hierarchisch gegliederten Verfassung, von dieser getragen und sie wiederum zusammenfassend, und ihre Einheit darstellend.

[1]) Erst neuerlich hat W. C. Taylor in seiner Geschichte des Muhammedanismus und seiner Sekten (Leipzig 1837) es nicht über sich bringen können, überall, wo eine geeignete Gelegenheit dazu schien, das katholische Kirchenwesen mit dem muhammedanischen in die gleiche Linie zu stellen.

Der Kalife dagegen besaß die absolute Allgewalt in geistlichen Dingen in so ausschließender Weise, daß keine Stufenfolge von Gewalten bis hinauf zu der seinigen führte, und eigentlich außer der seinigen gar keine religiöse Gewalt existirte. Also in jeder Beziehung völlige Disparität.

Fragt man, was der Islam an dauerhaften Schöpfungen hervorgebracht, wie viel er für die Veredlung des Geistes und der Sitten der Völker gethan, so muß man bekennen, daß er auch hinter den mäßigsten Erwartungen zurückgeblieben ist. Seine Macht hat sich stets mehr im Zertrümmern und Niederreißen, als im Pflanzen und Gründen, im Hervorrufen und Entwickeln neuer Schöpfungen bewährt; in 80 Jahren hat er mehr zerstört, als er in 12 Jahrhunderten aufgebaut hat. Und jetzt hat er die Höhe des Mittags längst überschritten; weit hinter ihm liegt seine eigentliche Blüthezeit und Ernte, schneller und schneller scheint sein Tag sich dem Abend zuzusenken. Noch herrscht er auf vielen Herrscherstühlen, noch hat kein anderer Glaube ihm wesentlichen Abbruch zu thun vermocht; aber er erinnert an die orientalische Fabel von Salomo, der noch nach seinem Tode auf seinen Stab gestützt aufrecht stand, und den die Geister, die ihm gehorcht hatten, noch lebend wähnten, bis ein Wurm den Stab durchnagte, und das Zusammensinken des Körpers ihnen zeigte, daß das Leben vorlängst aus ihm gewichen. Ueberall und in jeglicher Beziehung zeigen sich dem Beobachter Spuren des Verfalles, und zerstörende Keime, die sich längst eingenistet, streben sich verderbenschwanger zu entwickeln; tief liegende Schäden nagen an den innersten Lebenskräften der moslemischen Staaten, und nirgends will eine heilende, regenerirende Kraft sich darbieten; denn daß wieder, wie ehemals eine Verjüngung und Wiederbelebung des Islam durch die Bekehrung frischer barbarischer Horden eintreten werde, läßt sich nicht mehr erwarten, und auch die von Vielen gehegte Vermuthung, daß die reformirende Sekte der Wahabi's die Asche des Islam aufrühren, und neuerdings zu einer

verzehrenden Flamme anfachen würde, ist nicht in Erfüllung gegangen.

Entvölkerung und Verwilderung des Landes erscheint jetzt fast überall im Gefolge derselben Religion, unter deren Aegide das südliche Spanien vor 900 Jahren das blühendste und volkreichste Land Europa's geworden war. In der Umgegend von Aleppo befanden sich im Anfange des 18. Jahrhunderts noch 300 Dörfer, gegen Ende desselben Jahrhunderts waren sie auf zwölf geschmolzen. In dem zu Mardin gehörigen Distrikte von Mesopotamien, welcher ehemals 1600 Dörfer zählte, sind jetzt nicht 500 mehr zu finden. Eben so verhält es sich mit den Inseln Cyprus und Candia. Nur wenige von den Städten, welche in der Zeit der Kalifen blühend und volkreich waren, bestehen jetzt noch; wie furchtbar Aegypten, dessen koptische Bevölkerung bei der arabischen Invasion sechs Millionen betrug, unter dem bleiernen Scepter des Islam herabgekommen, ist bekannt. Persien ist mit Trümmern bedeckt, seine Städte sind größtentheils verwüstet und zerfallen, selbst Schiraz und Isfahan sind nur noch die blutenden Gerippe ihrer früheren Größe; die ehemals so volkreiche und fruchtbare Provinz Khorasan ist nun verarmt und verwildert. Und was ist unter dem moslemischen Joche Nordafrika geworden, das einst unter römischer Herrschaft so blühend war, und noch unter den Vandalen mehr als 400 Bischofssitze zählte?

Noch deutlicher verkündet der immer steigende Verfall aller religiösen und wissenschaftlichen Institutionen die Ohnmacht der Religion Muhammeds. In der Metropole des Islam, in Mekka selbst, sind Schulen und Collegien größtentheils zu Grunde gegangen, und herrscht nun tiefe Unwissenheit. In dem klassischen Sitze moslemischer Wissenschaft, in Kairo, hatte vordem jede große Moschee ihre Schule, ihr Hospitium, ihre Bibliothek; von allem diesem ist jetzt fast nichts mehr übrig; die große Schule der Blumenmoschee, die früher Afrika und Syrien mit Ulema's versah, ist von 1200 Schülern auf 500

herabgekommen. Von 500 Moscheen sind nur noch 150 geöffnet, die übrigen verfallen. Im ganzen Orient sind es fast nur noch Knaben, welche studiren; und wie sehr der Religionseifer sich abgekühlt hat, zeigt die auffallende Abnahme des Hadsch, der durch den Koran gebotenen Wallfahrt nach Mekka; mit jedem Jahre scheint die Zahl der Pilger sich zu vermindern. Sind doch selbst in Alexandria, das ehemals über 100 stets geöffneter Moscheen hatte, jetzt noch kaum 15 besuchte.

Wollte man, was die bewährtesten Zeugen über die Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit der moslemischen Völker berichten, zusammenstellen, ein Grauen erregendes Bild würde vor unsere Augen treten. Rechtlosigkeit und Unsicherheit des Besitzes, Unterjochung unter eine tyrannische Gewalt, die so Vielen auferlegte Nothwendigkeit, in fortwährender Verstellung, Furcht und Ränken zu leben, dann wieder die Entfesselung aller Sinnenmächte, die rohe Selbstsucht, die bittere Rachgier — alles dies zusammengenommen und im Bunde mit einer an edleren Bestandtheilen armen, zu sittlicher Verwilderung nur allzu sehr einladenden und mitwirkenden Religion hat einen Zustand erzeugt, dessen Betrachtung die peinlichsten Gefühle weckt. Wir werden erinnert an die Vision des Propheten Ezechiel, der ein großes Feld mit verdorrten Todtengebeinen übersäet sah, und wenn, wie dort, die Frage gestellt wird: Menschenkind, werden diese Gebeine lebendig werden? so können wir auch nur wie der Prophet antworten: Herr, du weißt es. Aber nun erbebte das Feld, die Gebeine wurden mit Fleisch überkleidet; der Hauch des göttlichen Lebensgeistes fuhr in sie; sie wurden lebendig und standen auf ihren Füßen. Dürfen wir nicht hoffen, daß diese Weissagung auch an den Brüdern derer, für welche sie zunächst bestimmt war, an den Söhnen Ismaels in Erfüllung gehen werde? Und wenn nun für sie die Morgenröthe des neuen Tages, der hinter der jetzigen Finsterniß liegt, heraufleuchtet, dann ist das christliche Europa wohl nicht zur Rolle

des müßigen Zuschauers bestimmt; nicht umsonst fällt, selbst wider den Willen der Moslemin, die Scheidewand immer mehr, die zwischen ihnen und allem Christlichen bestand; nicht vergebens öffnen sich mehr und mehr die Zugänge ins Innere ihrer Staaten; schon steht der größte Theil dieser Völker und Staaten theils unter der directen Herrschaft, theils unter dem Patronate christlicher Mächte; der Islam ist nicht mehr wie vordem die Religion des Sieges, der Eroberung und der Herrschaft; diese Genien, deren stete Begleitung für so Viele die sicherste Gewähr seines göttlichen Ursprungs war, sind nun von dem Banner des Propheten gewichen, und folgen einem andern Zeichen. Ja, die Moslemin selbst erwarten nach alten Weissagungen, die schon darum, weil sie geglaubt werden, leichter in Erfüllung gehen, die Zerstörung ihres mächtigsten Reiches durch die Christen.

Wie einst unseren Vorfahren Amerika eröffnet war, so ist uns der Orient aufgethan; haben wir ehemals das Edelste der Güter vom Orient empfangen, so ist nun die Zeit nahe oder schon gekommen, wo es unsere Aufgabe ist, das Capital mit den Zinsen zurückzuerstatten, den schlafenden Lebensgeist zu wecken, und den Saamen einer besseren Ordnung hinüber zu leiten. Weit entfernt, chiliastischen Einbildungen von einer plötzlich zu bewirkenden, wie vom Himmel herabfallenden Bekehrung und Wiedergeburt der moslemischen Völker das Wort reden zu wollen, dürfen wir doch behaupten, daß Gottes Finger in den Ereignissen unserer Zeit mit leserlicher Schrift die Sendung, die dem christlichen Europa in Bezug auf die muhammedanische Welt anvertraut ist, vorgezeichnet habe.

5.

Das Eherecht der Christen in der morgenländischen und abendländischen Kirche bis zur Zeit Karls des Großen. Nach den Quellen dargestellt von Dr. E. v. Moy, ordentlichem öffentlichen Professor der Rechte zu Würzburg. Regensburg 1833. Im Verlag von Friedrich Pustet. VIII und 398 S.

Verschiedene Umstände, welche zu wissen für den Leser von keinem Belange seyn kann, haben die dem vorliegenden Buche zugedachte Anzeige verzögert, und wir haben allen Grund anzunehmen, das Publikum werde sich schon längstens sein Urtheil über dasselbe gebildet und sich von dessen Brauchbarkeit überzeugt haben. Nichtsdestoweniger glauben wir uns von der Pflicht einer nachträglichen Anzeige nicht dispensiren zu dürfen, schon aus dem Grunde, weil der Gegenstand, über welchen sich der Herr Verf. vom katholischen Standpunkte aus verbreitet, nachgerade daran ist, von Neuem eine hohe wissenschaftliche und praktische Bedeutsamkeit anzusprechen, und Jedem, der nicht ins Unbestimmte hinein räsonniren will, die Verpflichtung aufzulegen, eine sorgfältige Umschau zu halten, und sich an der Hand der Geschichte und ihrer Entwickelung zu orientiren. Ueberdies aber glauben wir, bei dem Herrn Verf. alle Eigenschaften vorzufinden, die Fug und Beruf dazu verleihen, bei der neu angeregten Durchsprechung des Eherechts ein Wort mitzureden. Schon seine 1830 erschienene Schrift: „Von der Ehe und der Stellung der katholischen Kirche in Deutschland rücksichtlich dieses Punktes ihrer Disciplin," hat seinen Ruf in diesem Fache begründet, und ihm das Zeugniß erworben, daß er, außer einer tüchtigen juristischen Bildung, eine tiefe Einsicht in die christliche Doctrin und das kirchliche Leben besitze, und daß es ihm vor-

züglich darauf ankomme, die Wissenschaft durch das christliche Element zu durchdringen und zu verlebendigen. Jene Befähigung und diese Tendenz treten in dem gegenwärtigen größern Werke noch bestimmter und entschiedener hervor, und verleihen dem Gegenstande einen eigenthümlichen Reiz des Gefälligen und Anziehenden, welcher bei derartigen, an sich trockenen Materien von nicht geringer Empfehlung seyn dürfte. Hiezu mag freilich auch der Umstand sein gutes Theil beitragen, daß unser Autor sich darauf versteht, ein glückliches Maß zwischen Zuviel und Zuwenig zu treffen, und den Anforderungen der Gründlichkeit in Allweg zu genügen, ohne dem Leser die Last aufzubürden, sich durch das Labyrinth weitläuftiger und vielverzweigter Forschungen durchzuwinden, und so die gewonnenen Resultate gleichsam mitverdienen zu helfen — eine literärische Pedanterie, durch welche die Lesewelt gar häufig schon von vornherein abgeschreckt wird, mit einem Buche nähere Bekanntschaft anzuknüpfen.

Die Schrift, mit der wir es hier zu thun haben, bildet den ersten Theil einer „Geschichte des christlichen Eherechts,“ und verfolgt ihren Gegenstand bis auf die Zeit Karls des Großen. Der Charakter dieses Zeitraums selber verlangt eine Zerlegung in zwei Abtheilungen, deren erste die Periode bis zu Konstantin dem Großen, die zweite die Periode von Konstantin bis zu Karl dem Großen behandelt. An und für sich war es gleichgültig, in welcher Reihenfolge der historische Verlauf des christlichen Eherechts in den genannten beiden Perioden dargestellt wurde, ja es mochte der Sache angemessen erscheinen, sich gleich in ihren Mittelpunkt zu vertiefen, und jede Periode mit jener Beziehung anzuheben, welche sich geschichtlich als die vorherrschende erwiesen hat, und die Trägerin der übrigen geworden ist. Demzufolge wäre in der ersten Periode dasjenige in den Vordergrund zu stellen und am ausführlichsten zu behandeln gewesen, wodurch sich die christliche Ehe in ihrer wesentlichen Unterschiedenheit von der heidnischen und jüdischen bemerklich machte, während in

der zweiten Periode der Accent auf jene Momente gefallen wäre, welche durch das Nebeneinanderbestehen der kirchlichen und bürgerlichen Sitte und Gesetzgebung als die beweglichsten und verwickeltsten hervortraten. Gleichwohl hat es dem Herrn Verf. nicht gefallen, sich an diese, wie es scheint, durch die Natur der Sache gebotene Ordnung zu binden, sondern eine mehr äußerliche Gliederung einzuhalten. Wir gestehen, daß dieser Umstand uns Anfangs befremdend und tadelnswerth vorkommen wollte; allein eine genauere Erwägung der Gründe und Gegengründe ließ es uns nicht ferner zweifelhaft, daß das eingeschlagene Verfahren, wenn auch nicht das sachgemäßeste, so doch zum Behufe der Uebersicht und praktischen Verwendung das am meisten wünschenswerthe sey. Man ist nun einmal daran gewöhnt, alle im Eherechte vorkommenden Punkte unter gewisse Rubriken zu vertheilen, um so eines Theiles den Gegenstand selber in seinen natürlichen Gliederungen zu fixiren, andern Theils aber der Auffassung und Verwendung nachzuhelfen, und dasjenige auch äußerlich bemerklicher zu machen, worauf es ganz vorzugsweise ankommt. Ohne dieses Verfahren würde man leichtlich bei einem so vielfach verschlungenen und durch unzählige Einzelheiten ausgebildeten Gegenstande, wie das Eherecht ist, Gefahr laufen, Wesentliches durch Außerwesentliches zu verdrängen, und über dem Untergeordneten die Hauptsache aus dem Auge zu verlieren. Wenn es daher ohne wesentliche Beeinträchtigung des geschichtlichen Pragmatismus geschehen kann, den vorliegenden Stoff unter die üblichen Rubriken unterzubringen, so wird man wohl den daraus hervorgehenden praktischen Nutzen einer etwaigen anderweitigen Rücksicht vorziehen dürfen und sollen. Solche und ähnliche Erwägungen mochten unsern Herrn Verf. bestimmen, seinem Buche die Einrichtung zu geben, in welcher es vor uns liegt, namentlich hat bei ihm die Rücksicht auf die praktischen Zwecke vorgewaltet, in Betreff welcher er sich vorwortlich also vernehmen läßt: „Ich habe dem Werke die Einrichtung gegeben, nach der es in seinen Resultaten

am leichtesten zu überblicken, von Gelehrten, Geistlichen und Geschäftsmännern, die sich in dem Fache umzusehen haben, am bequemsten zu benutzen seyn dürfte." Demgemäß sind es die Artikel von der Unauflöslichkeit der Ehe, von den Hindernissen, von der Eingehungsart der Ehe, von der Disciplin in Ansehung des ehelichen Lebens, der zweiten und weitern Verheirathung, von den Häresien in Betreff der Ehe u. s. w., die in jeder einzelnen Periode wiederkehren, und in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargelegt werden. Begreiflicher Weise mußte es namentlich in der ersten Periode darauf abgesehen werden, die richtigen Gesichtspunkte ein- für alle Mal festzusetzen, um so für alles Zukünftige die sichere Basis zu gewinnen. Bei der zweiten Periode war es nothwendig, die Eherechtsgeschichte im „Römerreiche" von jener in den „germanischen Reichen" aus einander zu halten, weil die Beziehungen und Zustände der Kirche und ihr Einfluß auf das öffentliche Leben, so wie Charakter und Färbung dieses Lebens, in gar vielen Stücken anders im Oriente und wieder anders im Occidente beschaffen waren. So war, um nur etlicher Punkte Meldung zu thun, die morgenländische Kirche durch vielfache innere Zwistigkeiten und Zänkereien alt geworden, während im Abendlande junge, kräftige Nationen in die christliche Geschichte eintraten; dort eine weit gediehene intellectuelle Bildung, hier kaum die Anfänge einer gesitteten Cultur; dort Einheit der socialen Verfassung, hier eine Menge selbstständiger Völkerschaften und Gewohnheitsrechte; dort Nebeneinanderbestehen der kirchlichen und bürgerlichen Gesetzgebung und vielfache Störungen der erstern durch die letztere, hier die Ueberreste heidnischer Bräuche in ihrem successiven Verschwinden unter dem Einflusse des christlichen Geistes; dort die Omnipotenz der Imperatoren und Höflinge, hier das Hervortreten der Primatialgewalt und die Fixirung der strengen Observanz; dort fortschreitende Verflachung und Auflösung, hier zunehmende Vertiefung und Consolidirung u. s. w.

Es kann uns nicht darum zu thun seyn, uns mit einer Auseinandersetzung des Einflusses zu befassen, welchen die Verschiedenheit dieser und ähnlicher Zustände und Verhältnisse auf die Gesetzgebung und Praxis in Ehesachen hier und dort ausübte, noch auch in die einzelnen Rubriken des Hrn. Verf. näher einzugehen und die jeweiligen Resultate vorzulegen — dies kann füglich im Buche selber nachgesehen werden; — um so mehr aber glauben wir verpflichtet zu seyn, den theologischen Standpunkt des Buches näher ins Auge zu fassen und denselben gebührend hervorzuheben.

Der Herr Verf. sieht in der Ehe die „Realisirung einer Idee," und zwar „der Idee einer aus der tiefsten Sehnsucht des liebenden Gemüths hervorgegangenen, auf unverbrüchliche Treue gegründeten Verbindung zweier Menschen zur innigsten Gemeinschaft;" in Christus erkennt er den Restaurator der ehelichen, durch die Sünde zerrütteten und entstellten Verbindung, „durch Christi Offenbarung und Tod ist das Reich der Natur in das der Gnade aufgenommen, und die Ehe, die bisher nur unter dem immer mehr verkannten Gesetze der Natur gestanden, tritt unter das Gesetz einer höhern Weihe, und ist den positiven Vorschriften des Gnadenreiches unterworfen;" die Ehe ist „die Gemeinschaft des ganzen Lebens, nicht blos dem Umfange, sondern auch der Dauer nach," sie ist daher an sich „unauflöslich," und „erhält ihre Weihe durch den Glauben, daß in ihr die Liebe Christi zu seiner Kirche lebendig und wirksam sich darstelle, von den Gatten auf die Kinder ausströmend, das Menschengeschlecht in seiner Wurzel heile und heilige, wodurch sie eben eines der ersten Glieder in der Kette der großen Vermittelung und eines der größten Sakramente des neuen Bundes ist;" die „christlichen Ehehindernisse" sind theils „Bekräftigungen der Vernunft und des Naturgesetzes," theils nothwendige „Ergebnisse der religiösen Ansicht von der Ehe und der Ehelosigkeit" u. s. w. Durch solche und ähnliche Bemerkungen sucht der Herr Verf. jeweils den Ausgangspunkt für die einzelnen

Rubriken zu vermitteln, und zugleich den Maßstab für die Würdigung der einzelnen Rechtsentwickelungen zu gewinnen. Wie ersichtlich, so ist es wesentlich der sakramentale Charakter der Ehe nach dem katholischen Lehrbegriffe, in Beziehung auf welchen seines Dafürhaltens die Gesetzgebung in Ehesachen einzurichten und zu würdigen ist. Wir machen deßhalb hierorts mit Vergnügen darauf aufmerksam, daß der Herr Verf. von seinen früheren naturphilosophischen Ansichten insoweit abgekommen ist, als sie neben der katholischen Doctrin keine Berechtigung zu haben schienen, oder gar mit bestimmten christlichen Lehren und Vorstellungen im Widerstreite lagen. So hatte er z. B. in seiner frühern oben genannten Schrift, sich an die Fichte'sche und Hegel'sche Philosophie anlehnend, die Meinung ausgesprochen, „der Grund der Ehe sey in dem Gefühle einer gewissen Mangelhaftigkeit, gleichsam einer Zerrissenheit, zu suchen, welche, in der Getrenntheit der Geschlechter, der Mensch in seinem Innern empfinde, und welche jeder Theil auf gleiche Weise durch wechselseitige Annäherung und Vereinigung zu ergänzen strebe, um in dieser Vereinigung die Totalität zu erlangen, und ein vollständiges Menscheninbividuum, eine vollkommene Person darzustellen." Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, die Wahrnehmung zu machen, daß diese Doctrin von der Vervollständigung des Menschen, von der Ergänzung der Persönlichkeiten, von der Aufhebung der „innern Leere, Einsamkeit und Trostlosigkeit" durch die Ehe streng genommen nur für den natürlichen, nicht innerhalb des Bereiches der Gnade stehenden Menschen einige Geltung haben kann, zugleich aber auch für diesen das Eherecht zu einem völlig schwankenden und haltungslosen macht, und nicht im Stande ist, trotz allem ernstlich gemeinten Protestiren, den Vorwurf der Sentimentalität von sich abzuwehren; denn es könnte ja leichtlich bei diesem oder jenem Individuum die „innere Leere" so schreiend und trostlos geworden seyn, daß sie nur durch die „innigste Vereinigung" mit mehreren Per-

sönlichkeiten, also durch Polygamie, ausgefüllt und zum Schweigen gebracht zu werden vermöchte, und die gehoffte „Vervollständigung des Individuums“ und „Erlangung der Totalität“ müßte so oft versucht werden dürfen, als sie sich trotz der unternommenen ehelichen Verbindungen nicht einstellen wollte, d. h. es müßten Eheauflösungen ins Unendliche stattfinden dürfen. Daß aber die genannte Vorstellung schon mit dem Begriffe der Persönlichkeit, der als solcher die Halbheit und Unvollständigkeit ausschließt, in Conflict gerathe, ist längst anerkannt, nicht zu gedenken, daß neben ihr die christliche Idee von der Virginität keinen Platz mehr findet. Doch, wie gesagt, von dieser und ähnlichen Ansichten ist Herr von Moy abgekommen, und hat in dem vorliegenden Buche den Beweis geliefert, daß nur unter Voraussetzung und Festhaltung des kirchlichen Lehrbegriffs die kirchliche Gesetzgebung und Praxis eine objektive Würdigung erhalten könne.

Hiemit will indessen nicht behauptet werden, daß neben den positiv christlichen Elementen und Principien sofort die naturrechtlichen oder naturphilosophischen Anschauungsweisen gänzlich umgangen oder als absolut unstatthaft von der Hand gewiesen werden sollen, sondern nur dies soll gemeint seyn, daß, wer es unternehme, irgend eine Erscheinung des christlichen Lebens in ihrer Wahrheit und Bedeutung zu erfassen, nothwendig von dem Gedanken ausgehen müsse, der in jener Erscheinung seine Verwirklichung anstrebt. Dabei wird und kann es nicht fehlen, daß nicht auch anderweitige, mit der Sache in näherer oder entfernterer Verbindung stehende Elemente sich hervordrängen, und am geeigneten Orte ihre Wahrheit geltend machen. So ist es auch in dem vorliegenden Buche geschehen, und es hat sich überall herausgestellt, daß die natürlichen, wie die politischen Gesetze in Betreff der Ehe durch die kirchliche Gesetzgebung durchgängig sanctionirt, berichtigt, vervollständigt und verklärt worden seyen, je nachdem das eine oder das andere der vorhandenen Verhältnisse

dem christlichen Geiste zu entsprechen oder zu widerstreben schien. Statt vieler Belege berufen wir uns Kürze halber auf die Geschichte der trennenden Ehehindernisse und unter diesen besonders auf das „Hinderniß aus zu naher Verwandtschaft oder Schwägerschaft“ (S. 80 u. ff.), wo in etlichen wenigen Sätzen dieser sonst so schwierige Punkt auf die befriedigendste Weise seine Lösung findet.

Was wir zum Schlusse noch bemerken wollen, ist dies, daß der Herr Verf. im Allgemeinen jedem einzelnen Punkte in der Behandlung jene Ausführlichkeit angedeihen ließ, die er seiner partiellen Wichtigkeit nach ansprechen konnte; jedoch glauben wir keine falsche Vermuthung zu haben, wenn wir die Hoffnung aussprechen, es werden in dem zweiten Theile, dessen baldiges Erscheinen wir sehnlich wünschen, jene Fragen einer besonders sorgfältigen Behandlung sich gewärtigen dürfen, welche mit den Interessen der Gegenwart in näherer Berührung stehen.

6.

Der Geistliche in den verschiedenen Verhältnissen seines Berufes, dargestellt von Maximilian Joseph Herz, erzbischöflichem geistlichen Rath und Stadtpfarrer zu Sigmaringen. Ein Buch für Geistliche und für Alle, welche den Beruf des Geistlichen genauer kennen lernen wollen. Sigmaringen, Verlag von Beck u. Fränkel. 1838. 8.

Der Herr Verfasser kündet uns im Vorworte den Schluß seiner seit zehn Jahren herausgegebenen Pastoralschriften an, und scheint im acht und dreißigsten seiner Amtsführung von uns Abschied nehmen zu wollen. Doch darf uns vor einer

nahen Trennung nicht bangen, wenn wir hinsehen auf die Belebtheit seiner Darstellung und die Frische seiner Sprache. Einen besondern Werth erhält entgegen diese Sammlung von Aufsätzen durch das würdevolle, erfahrungsreiche Alter des Mannes, der eine schöne Anzahl von Jahren als Seelsorger, als Vorstand des Priesterhauses von Meersburg und als erste Obrigkeit seines Capitels rühmlich zurückgelegt hat, und nun aus dem Schatze seiner gewonnenen Einsichten ein Abschiedswort spricht, offen und entbunden von Nebenrücksichten, denen man sonst aus Verhältnissen nachgibt.

Gleich im Eingange erklärt Er sich an seine Zeitgenossen: „Die Kirche Jesu ist die Wohlthäterin der Menschheit; ihr verdankt die Welt Wahrheit und Wissenschaft, Civilisation und Tugend; den Anbau und Segen des Erdreichs, die Denkmale edler Kunst, die Ruhe und den Frieden der Völker, das Glück und Gedeihen bürgerlicher Verfassungen, das Heil der Staatsanstalten, die Gesittung der Gemeinden, den Unterricht und Fortgang der Schulen, die Veredlung und Heiligung der kommenden Geschlechter.“ Der Aufsatz: Wahl des geistlichen Standes, sollte von jedem Jünglinge gelesen werden, der mit sich über die Standeswahl zu Rathe geht; er kehrt alle Seiten dieses Standes heraus, das Edle und Beschwerliche, das Wohlthätige und Mühsame, die Freuden und Entsagungen — Alles wiegt er gegen einander ab, ohne Rückhalt oder Verschleierung. Der folgende Aufsatz: Vorbereitung zum geistlichen Stande, verbreitet sich über die kirchlichen Bildungsanstalten, und theilt uns bei dieser Gelegenheit den Plan zur Einrichtung des Priesterseminars zu Meersburg mit, welcher unter dem Vorsitze des hochseligen Erzbischofs von Dalberg im Jahre 1801 berathen und festgestellt worden ist, und schließt mit einer Rede über den Zweck des Seminars. Darin läßt sich der Herr Verf. also vernehmen: „An Sie ertönt das große Wort „Reform,“ das durch Jahrhunderte bis zur Stunde in der heiligen Kirche forthallt. Reform, aber nicht eine Reform, womit so Manche

Alles geschehen, abgethan, verbessert und vollendet wähnen, was der Flachheit ihres Geistes, die das Heiligthum des kirchlichen Altars nicht durchdringt, oder der Bequemlichkeit ihres leiblichen Wirkens nicht zuzusagen scheint; keine Reform des todten Buchstabens blos am Aeußern liturgischer Worte und Handlungen, sondern eine Reform im Innersten des Geistlichen selbst, die in all sein Denken und Handeln und Wandeln Geist und Leben ein- und ausgießt." — — „Also eine Grundreform in Sinn und Wandel wird für den Stand des Geistlichen erfordert, eine Grundreform, die die Keime des Weltsinns in den verborgensten Falten des Herzens dergestalt zerstört, daß nicht nur die rohe, sondern auch die gleißende Außenseite des Weltsinnes sich von selbst abstreife" u. s. w. S. 57, 58.

Der Aufsatz IV.: Einleitung in die Geistesübungen bei dem Eintritte in das Seminar, macht darauf aufmerksam, daß nach durchlaufenen akademischen Jahren nunmehr das ernste Stadium des Berufes anfange, und welches Berufes! — Daß ein Abschnitt gemacht werden müsse zwischen dem Vergangenen und der bevorstehenden Zukunft, eine höhere Geistesrichtung, eine feierliche Denkweise, eine dem Heiligen zugewandte Gesinnung gepflanzt werden müsse, was nur durch Nachdenken über sich selbst, durch Wahrnehmung der eigenen Fehler und Schwächen und durch Betrachtung der künftigen Lebensaufgabe in ihrem ganzen Umfange erreicht werde. Eine Rede bei der Entlassung aus dem Seminar (Nro. V.) führt diesen Gegenstand weiter, und lenkt beim Eintritt in das praktische Leben den Blick auf seine Vorkommnisse, Begegnungen, Schwierigkeiten, und zeigt, wie man ihnen ein Gemüth, gewaffnet mit Grundsätzen und durchdrungen von der Heiligkeit seines Berufes, entgegenzustellen gefaßt seyn müsse. Dann folgt (Nro. VI.) eine Rede über die Weihe des Priesters und (Nro. VII.) über das erste Opfer des Priesters; beide enthalten sehr ansprechende Stellen.

Nro. VIII. Die Vicariatsjahre. Der junge Geistliche, der bisher nur im Erwerbe wissenschaftlicher Vorbildung geschäftig war, entblößt von den Lebenserfahrungen, die ihn in seiner beginnenden amtlichen Thätigkeit leiten sollten, bedarf in dieser Lage am meisten des Rathes eines Mannes, welchem die gesellschaftlichen Zustände, Nöthen und Verwickelungen durch lange Anschauung klar geworden sind. Er kann dem Neuling die Regeln des Benehmens und seiner Haltung in den verschiedenen Fällen, so weit sie sich nach ihrer Verschiedenheit ansagen und aufzählen lassen, vorzeichnen, damit er nicht durch Mißgriffe und Verstöße zum Nachtheile seiner Achtung und Wirksamkeit gewitzigt werde. Zu diesem Zwecke bietet die vorliegende Abhandlung treffliche Anweisungen, die jeder ins praktische Leben eingehende junge Geistliche in Ueberlegung zu nehmen große Ursache hat.

Hierauf folgt (Nro. IX.) eine kirchliche Investiturrede bei Einführung eines Pfarrers in sein Amt, welche die pfarrlichen Amtspflichten in einem gefälligen Grundrisse darlegt.

Sehr lehrreich ist der Aufsatz X., das christliche Predigtamt, der sich aber hier nicht im Auszuge geben läßt. Sehr sorgfältig ist der Aufsatz Nro. XI., das Verhältniß des Geistlichen zur Schule, behandelt.

Die Feier des Sonntags Nro. XII. Unter den hervorstehenden Eigenheiten der Zeit ist eine überhand nehmende Gleichgültigkeit gegen das Kirchliche und mitunter eine offene Tempelscheu leicht bemerkbar. Der Herr Verf. sucht die Ursachen derselben auf, führt die hierüber erlassenen Verordnungen, namentlich von der Landesregierung des Fürstenthums Sigmaringen, an, beruft sich auf göttliche und menschliche Gesetze; allein das Uebel liegt tiefer, als daß es auf diese Weise geheilt werden könnte. Daran tragen zum Theile die Geistlichen die Mitschuld; zum Theile haben wir gesagt, müßten wir nicht steigernd sagen: zum großen Theile! — Denen, auf welche die Mitschuld fällt, sagt S. 217—232

der Herr Verf. ernste, unwidersprechliche Wahrheiten, die Jeder nach Maßgabe seines Betreffnisses in Empfang nehmen, überlegen, und unbefangen seinem Gewissen vorhalten möge. An diese Abhandlung schließen sich an die zwei folgenden: Nro. XIII. die kirchliche Liturgie und Nro. XIV. der pfarrliche Gottesdienst.

Nro. XV. Eine sehr ausführliche Abhandlung, die christliche Bußanstalt, welche alle Gesichtspunkte dieser frommen und heilsamen Einrichtung umfaßt, wodurch die Zwecke des Christenthums, Bewahrung des Menschen vor sittlicher Irre, ungetrübte Selbstkenntniß, seine eigenen Schwächen zu überwachen, und Fortbildung zu steter Vervollkommnung des Geistes und Herzens bis ans Ziel des menschlichen Lebens verwirklicht werden. Dem Seelsorger gewährt sie ohnehin eine richtige Erkenntniß des psychologischen und ethischen Zustandes der Gemeinde, die ihm nicht mangeln darf, um sie mit Einsicht und Treue zu führen. Um so mehr ist der Uebelstand zu rügen und zu mißbilligen, der in Bereitschaft ist, in unsere Kirche einzudringen, vor welchem der Hr. Verf. ernstlich warnt. „Dieser Geist," sagt er, „hat Viele hingerissen, die Heiligkeit und Nothwendigkeit der göttlichen Heilmittel anzutasten; man hat sich alle mögliche Mühe gegeben, die göttliche Beichtanstalt in den Augen der Gläubigen herabzusetzen, ihre Wohlthätigkeit in Zweifel zu ziehen, nnd sie im übermüthigen Wahne als entbehrlich darzustellen, die Nothwendigkeit des speziellen Sündenbekenntnisses zu leugnen, allgemeine Beichten vorzubereiten und einzuführen, mochte sie gleich die Erfahrung von Jahrhunderten für sich haben, mochte gleich ihr göttlicher Ursprung unleugbar seyn. Dessen ungeachtet hat man diese Meinungen mündlich und schriftlich zu verbreiten gesucht, und viele unserer Zeitgenossen haben diese irrige, aber nur in der Trägheit und Lauigkeit der Geistlichen, der Sinnlichkeit der Laien huldigende Lehre gierig aufgegriffen, und so ist das h. Sakrament der Buße immer sichtbarer und allgemeiner verfallen, und dessen Gebrauch seltener geworden" u. s. w.

Am ausführlichsten ist der Abschnitt XVII., der Seelsorger als Vater der Armen, behandelt, worin dem Herrn Verf. nichts zur Sache Gehöriges entgangen ist. Die Fürsorge für die Armen war eine heilige Angelegenheit des Christenthums; der Arme wurde ein Pflegekind und, wie sich die Kirchenlehrer zuweilen ausdrücken, ein anvertrautes Kleinod der Kirche. So ging es fort durch Jahrhunderte, ehe der Staat eine Verpflichtung erkannte, der Hülflosigkeit seinen Blick zuzuwenden, was erst geschah, als auch er von solch christlichem Sinne durchdrungen wurde. Wie wir schon gesagt haben, hat der Herr Verf. diesen Gegenstand von allen Seiten betrachtet, so daß, wenn wir nur die Aufschriften aller Unterabtheilungen anführen wollten, sie einen ansehnlichen Raum einnehmen würden. Es muß uns hier genügen, den Leser im Allgemeinen zu verständigen, was er in dem Buche zu suchen hat. Der vorletzte Abschnitt XVIII., der Krankendienst des Seelsorgers, erörtert, was der Geistliche dem Kranken zu leisten hat, und wo seine Leistungen aufhören, und an die Kunst übergehen, die nicht mehr die seinige ist.

Der Schluß XIX. mit der Aufschrift: Der Geistliche im Kampfe mit der Welt, vertieft unsern Schriftsteller in die Betrachtung der Weltzustände, wie sie sich ungleich jenen der frühern Zeit gestaltet haben, und das redliche Wirken des Seelsorgers hemmen, und wenn Kraft und Beharrlichkeit nicht unter seine Gaben gehören, sogar aufheben und nutzlos machen. Es ist der unbändige Hang zu genießen, in vollem Maß zu genießen; das Rennen nach Zerstreuung und Vergnügen; das Streben Etwas zu scheinen und eitel zu glänzen; das Hinneigen zu immer sich mehrenden Bedürfnissen; ein sinnliches Umtreiben und Mühen; ein Leben außer sich selbst; eine Scheu zu sich selbst zurückzukommen; eine gänzliche Zerstreuung nach der Außenwelt; Bedachtlosigkeit auf moralischen Werth und Vorzüge des innern Menschen; Gleichgültigkeit gegen das Höhere und Heilige

und ein leichtes Hinwirbeln durch die Zeit, so lange es so geht. Dieser große Weltton senkt sich immer tiefer herab in die unteren Klassen, und verbreitet sich sehr fühlbar in den Lebenskreis und die Hütten des Landmannes. Dagegen anzukämpfen ist die undankbare Aufgabe des Geistlichen. — Zum Schlusse S. 425 ruft er alle seine Mitbrüder im Seelsorgeramte auf, in Einigkeit, die das Kleine groß macht, aber auch mit Umsicht und Liebe dem Eindringen solcher Verkehrtheit entgegenzugehen.

7.

Geschichte der christlichen Religion und Kirche mit besonderer Rücksicht auf die katholische Glaubenslehre. Zum Gebrauche in Gymnasien und Realschulen. Herausgegeben von Michael Cullmann, Pfarrer zu Bretzenheim. Mit Genehmigung des hochwürdigsten bischöflichen Ordinariates zu Mainz. Mainz, Druck u. Verlag von Florian Kupferberg. 1838. VIII u. 177 Seiten. Ladenpr. 48 kr. Parthiepr. für Schulen 40 kr.

Es ist jedenfalls eine aller Anerkennung würdige Erscheinung, daß sich neuerdings der Gedanke geltend zu machen sucht, es müsse alle Erziehung und Bildung, wenn sie Gedeihliches leisten solle, auf religiöser Grundlage beruhen. Wo soll es auch mit dem vielerlei Wissen und Verstehen hinaus, wenn es an einem lebendigen und zusammenhaltenden Prinzipe gebricht, und das Wissen nur Dünkel, das Verstehen nur Selbstvergötterung erzeugt? Man kann deßhalb nicht oft und nicht eindringend genug darauf hinweisen, daß die religiöse Unterweisung nicht blos als ein kärglich bedachtes Fachwerk,

sondern als die Hauptsache bei aller Erziehung gelten müsse. Damit will indessen nicht gesagt werden, daß es vornehmlich auf die Menge von Lehrstunden ankomme, die dem Religionsunterricht im Verhältniß zu anderen Fächern zugeschieden werden; die Hauptsache ist und bleibt immerhin dies, daß das ganze Erziehungswesen vom religiösen Standpunkte aus angesehen und geleitet werde. Wenn sich daher die Nothwendigkeit herausgestellt hat, an „Gymnasien und Realschulen" neben der allgemeinen Weltgeschichte noch besondere Vorträge über die „Geschichte der christlichen Religion und Kirche" einzuführen, so wollen wir zwar die bewerkstelligte Befriedigung dieses Bedürfnisses nicht mißkennen, glauben aber darin das Zeugniß zu finden: der Unterricht in der Weltgeschichte sey dermalen, wenigstens in den üblichen Lehrbüchern, so gestaltet, daß er für das religiöse Bedürfniß nicht ausreiche, sondern demselben nur höchst Unzulängliches, wo nicht geradezu Widerstrebendes darbiete. In diesem Falle ist denn freilich nichts besseres zu thun, als die fühlbare Lücke auszufüllen, oder den Unterricht in der allgemeinen Weltgeschichte nach den Anforderungen des religiösen Bedürfnisses umzugestalten.

Die vorliegende Schrift verdankt ihre Entstehung unmittelbar der Ergreifung des ersten der genannten Auskunftsmittel, sie ist aus den „Vorträgen" entstanden, welche der Hr. Verf. „während vier Jahren in der Mainzer Realschule" gehalten hat; es kommt daher bei ihrer Beurtheilung vorzugsweise auf die Lösung der Frage an: ob und inwiefern sie dazu geeignet sey, dasjenige, was der geschichtliche Unterricht überhaupt seither nicht erzielt hat, und auch dermalen noch nicht zu erzielen scheint, zu ersetzen, und sonach eine fühlbare Lücke nicht nur auszufüllen, sondern vielleicht auch wirklich vorhandene Verkehrtheiten zu überwinden und aufzuheben.

Was gleich von vornherein ein günstiges Vorurtheil zu erwecken, und für eine bejahende Antwort zu stimmen geeignet ist, findet Ref. namentlich in dem Umstande, daß der Herr

Verf. „besondere Rücksicht auf die katholische Glaubenslehre“ verheißen hat, und seinem Versprechen auch insofern nachgekommen ist, daß er die Geschichte der Häresien und die Lehrentwickelungen der Kirche mit verhältnißmäßig großer Ausführlichkeit abgehandelt hat; indessen kann er doch der Art und Weise, wie dieses geschehen, nicht in allen Stücken seinen Beifall geben. So ist er, um nur Einiges auszuheben, des Dafürhaltens, es hätte das in den drei ersten Paragraphen (S. 1—17) über „die Uroffenbarung, das Heidenthum und das Judenthum“ Gesagte viel kürzer und den Zweck, die Geschichte des Christenthums einzuleiten, fördernder gegeben werden können, wenn lediglich darauf wäre hingezielt worden, die Nothwendigkeit einer Erlösung aus dem Zustande der vorchristlichen Menschheit darzuthun; eben so dürfte es, um für die Lehrentwickelungen der Kirche den ersten Anlauf zu gewinnen, zweckmäßiger gewesen seyn, wenn, statt einer bloßen Aufzählung und trockenen Analysirung der neutestamentlichen Schriften, in kurzen Umrissen der Lehrbegriff derselben wäre entwickelt worden; endlich möchte es der Tendenz des Herrn Verf. nicht wenig Vorschub geleistet haben, wenn er immer den Thesen der Häresie die Antithesen der Kirche in den allgemeinen Concilien an die Seite gesetzt, und auf diese Weise das Glaubensbekenntniß der katholischen Kirche nach seinem ganzen Umfange, wie es dermalen im Gebrauch ist, vermittelt hätte. Zwar würde das letztere Verfahren einen beträchtlichen Raum in Anspruch genommen haben, insofern auf die Väter und Lehrer der Kirche, auf die Decrete der allgemeinen Kirchenversammlungen und auf die Censuren der Päpste weit genauer und umständlicher hätte müssen eingegangen werden, als dieses geschehen ist, indem von den Vätern und Lehrern der Kirche nur S. 55 u. 56 die Rede ist, die älteren Concilien kaum mit einem Worte berührt, und nur das von Trient in einem eigenen Paragraphe abgehandelt, die Censuren der Päpste aber gänzlich übergangen werden, nichts davon zu sagen, daß von den dogmatischen Streitigkeiten in der katholischen Kirche nach der Reformation Umgang genommen ist; allein was auf diese Weise an weiterm Raum hätte angesprochen werden müssen, würde sich leichtlich dadurch eingebracht haben, daß Gegenstände, welche an und für sich weniger wichtig sind, oder doch schon in der Profangeschichte weitläuftig genug abgehandelt werden, weniger freigebig wären bedacht worden. Hieher rechnen wir namentlich §§. XX—XXII, dann §. XXVI u. a.

Abgesehen indessen von diesem Mißstande, der ohnehin leichtlich durch den mündlichen Vortrag beseitigt werden kann, bietet der Herr Verf. recht viel Brauchbares dar, hält in der Regel das rechte Maß zwischen zu viel und zu wenig, weiß seinen Stoff gehörig zu vertheilen, die Hauptsache bündig hervorzuheben, und durch die Aufstellung seines eigenen Urtheils dem Leser den richtigen Gesichtspunkt anzudeuten, so daß seine Absicht, „Nutzen zu stiften in weiteren Kreisen," gewißlich nicht ganz unerreicht bleiben wird, zumal die Anschaffung des Büchleins auch minder Bemittelten durch den sehr billigen Preis erleichtert, und dessen Brauchbarkeit durch die angefügte chronologische Tabelle und das sehr genaue Wortregister um einen guten Theil erhöht worden ist. Wir hätten zwar noch dies und das auszustellen, namentlich möchte eine Abtheilung in Perioden zweckdienlich, die sprachliche Fassung dann und wann einer größern Präcision bedürftig seyn, und die ganze Haltung mitunter weniger oberflächlich ausfallen sollen; allein wir wollen auch der Schwierigkeiten nicht vergessen, mit denen die Abfassung eines derartigen Buches zu kämpfen hat, und daß der Verf. nicht für Theologen vom Fache, sondern für gebildete Leser überhaupt schreiben wollte, bei denen es vornehmlich auf eine leicht faßliche Darstellung abgesehen werden mußte. Es sollen daher nur noch etliche wenige Angaben und Bemerkungen zum Behufe einer Verbesserung in Kürze berichtigt werden. S. 30 ist der Begriff der „Tradition" zu unbestimmt und zu wenig erschöpfend angegeben; daß die Pharisäer eine „Seelenwanderung" geglaubt haben (S. 16), kann aus Joh. IX. 2. sicherlich nicht vermuthet, geschweige gefolgert werden; wenn S. 41 der Gebrauch des „Weihrauchs" und der „Lichter" beim christlichen Gottesdienst von dem Umstande abgeleitet wird, daß zur Zeit der Verfolgungen die Gläubigen ihre Versammlungen nur Nachts in „düsteren Höhlen" halten durften, so ist diese Angabe gewiß viel zu äußerlich, da sie weder das im christlichen Culte selber begründete Verlangen nach derartigen symbolischen Darstellungen, noch den Zusammenhang desselben mit dem levitischen Tempeldienste im Auge hat, noch auch einen Grund angeben kann, warum später unter völlig veränderten Verhältnissen die Kirche jene Sitte beibehielt, und sogar die Ankämpfer wider dieselbe perhorrescirte; eben so verhält es sich mit S. 43, wo die „Beibehaltung vieler jüdischen und heidnischen Gebräuche" auf die „Klugheit" der Apostel zurückgeführt

wird; S. 45 vermissen wir die Frage nach dem Grunde der „Christenverfolgungen", und in dem nämlichen Paragraph (S. 49) haben wir es nur sehr ungern gesehen, daß der „neuen aufgeklärten Rabbinenschule" das Wort geredet, und auf den Grund dieser rationalistischen Aufklärung die „Emancipation" der Juden in Aussicht gestellt wird; S. 57 werden die „Gnostiker" ohne Weiters blos als eine „überspannte philosophische Sekte" bezeichnet, „welche die große Frage von dem Ursprunge des Bösen lösen wollten;" S. 74 wird der heilige Basilius der Große „Papst" genannt; wenn im „Mönchthum" ein wesentliches Bedürfniß des christlichen Lebens seine Befriedigung sucht und findet, so möchte man es wohl zu gewagt finden, mit dem Verf. S. 80 zu sagen: „die Mönche haben sich überlebt;" S. 118 wird Luthern das Zeugniß gegeben: „ihn belebte hoher Sinn;" — aber worin die Hoheit seines Sinnes liege, wird nicht angegeben, noch kann derselbe irgendwie aus der Darstellung, welche der Verf. von dem ganzen Thun und Treiben dieses Reformators liefert, erschlossen werden, da „zügelloser Ehrgeiz, Eitelkeit, beinahe unglaubliche Steifsinnigkeit, ungemessene Derbheit u. s. w." auch zusammengenommen keinen „hohen Sinn" ausmachen, ja nicht einmal einen solchen neben sich dulden können.

Druckfehler im zweiten Hefte.

S. 38	Z. 14	v. o.	statt:	endet,	ist zu lesen: redet.
„ 44	„ 1	v. u.	„	αποτιμεσις,	ist zu lesen: αποτιμησις.
„ 45	„ 10	v. o.	„	τεταγημενοις,	ist zu lesen: τεταγμενοις.
„ 53	„ 3	„	„	οιχομενη,	ist zu lesen: οιχουμενη.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

vom Geheimen-Rath Dr. Hug, geistlichen Rath Dr. Werk, geistlichen Rath Dr. v. Hirscher, Dr. Staudenmaier u. Dr. Vogel, Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Zweiten Bandes erstes Heft.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1839.



I.

Abhandlungen.

---

1. Gutachten

über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß. Erster Band. Dritte mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage. Tübingen in Verlag von C. F. Osiander. 1838. 8.

(Fortsetzung.)

Ueber Johannes den Täufer.

(Zweiter Abschn. Kap. I. §. 43—48.)

§. 34. Lukas giebt III. 1, 2 eine sorgfältige Zeitbestimmung des an Johannes den Sohn des Zacharia ergangenen göttlichen Auftrages, sein Amt anzutreten. Es war das fünfzehnte Jahr der Oberherrlichkeit des Tiberius, als Pilatus Judäa verwaltete, in den übrigen Landestheilen Herodes und Philippus, und in Abilene Lysanias herrschte; Annas und Cajaphas das Hochpriesterthum bekleideten. Ueber Lysanias Tetrarchen von Abilene entstanden Zweifel, die, nicht genügend beantwortet, fortan widerholt wurden, und auch in der Straußischen Schrift wiederkehren. „Zwar, dies sind die Worte des Gelehrten, S. 373, spricht auch Josephus von einer *Ἀβιλα Λυσανιου*; . . . . . . aber dieser Lysanias war bereits 34 Jahre vor Christi Geburt auf Anstiften der Kleopatra ermordet worden."

Der Einwurf beruht auf einer Thatsache, deren Beleuchtung wir also aufnehmen. Unter dem vierten Ptolemäer, welchem Antiochus, der Große, Cölesyrien entreißen wollte, kommen schon ein Ptolemäus Mennäus und Lysanias als angesehene Dynasten in diesen Gegenden vor[1]). Deutlicher treten sie heraus um die Zeit des Krieges des Lukullus gegen Mithridates. Damals war Ptolemäus des Mennäus, Fürst von Chalcis, ein beschwerlicher Nachbar der Damascener, denen er so viel Leid zufügte, daß sie Aretas, den Nabatäer, aufforderten, sich zum Könige von Cölesyrien zu erklären. Alexander, König der Juden aus dem Hause der der Caßamonäer wurde mit in diese Bewegungen nicht zu seinem Vortheile hineingezogen[2]). Pompejus, nachdem er den mithridatischen Krieg beendet hatte, durch Cölesyrien herab über Chalcis nach Damascus kommend, vernahm die Frevel dieses Ptolemäus, und war im Begriffe ihm das Leben zu nehmen; fand aber wie Hesiodus, die Hälfte sey größer als das Ganze, und nahm sein Geld[3]).

Lysanias, des Ptolemäus Mennäus Sohn, trat nach dem Tode seines Vaters in dessen Besitzungen ein zur Zeit der beginnenden Macht des Herodes[4]). Antonius begünstigte ihn anfangs, beschenkte ihn vermuthlich mit einer Zugabe an Lande, hob ihn höher, und ernannte ihn zum Könige der Ituräer; ließ ihn aber nachher hinrichten aus Gefälligkeit für Kleopatra, die nach seinen Besitzungen lüsterte[5]). Darauf beruhet der Einwurf gegen Lukas.

Er ist hingerichtet worden, und Kleopatra gelangte zum Besitze seiner Staaten; damit endet unser Wissen für längere Zeit. Wir haben keine Nachricht, was nach Kleopatra's Ableben über die Länder beschlossen worden, und Niemand

---

[1]) Polyb. V. 71.
[2]) Joseph. Ant. L. XIII. c. 15 n. 2. bell. jud. L. I. c. 4 n. 8.
[3]) Joseph. Ant. XIV. c. 8 n. 2.
[4]) Jos. bell. jud. L, I. c. 13.
[5]) Jos. Ant. L. XV. c. 4. Dio cass. L. XLIX. c. 32.

berichtet uns, ob mit Lysanias auch sein Geschlecht erloschen sey. So viel können wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es, als Augustus die Anhänger des Antonius zur Strafe gezogen hat, der Familie des Lysanias nicht schwer fallen durfte, den Herrn der römischen Welt zu vermögen, das ihr durch ein doppeltes Verbrechen, durch Mord und Raub wegen eines ränkevollen Weibes, entrissene Besitzthum zurückzugeben.

Im siebenzehnten Jahre der königlichen Macht des Herodes vernehmen wir zufällig, daß ein gewisser Zenodorus, der einige Liegenschaften im Hauran und am See Haule bis zum Bergfuße des Antiliban besaß, schon einige Zeit das Haus des Lysanias, *Λυσανιου οικον*, gepachtet hatte, und weil er, um seine Einkünfte zu vermehren, mit dem Raubgesindel im Trachon ein Einverständniß unterhielt, und Theil am Gewinn nahm, auf Befehl des Kaisers den Pacht aufgeben mußte, und bald darauf starb. Der Kaiser trennte nun Hauran und Trachon von Syrien, und verlieh sie, um dem Raubhandwerke ein Ende zu machen, an Herodes, wozu er allerdings der rechte Mann war, und beschenkte ihn über das mit den kleinen, aber freundlichen Besitzungen des Zenodorus am See Haule bis Panium [1]. Die Worte des Geschichtschreibers, es habe Zenodorus das H a u s d e s L y s a n i a s in Pacht gehabt, scheinen anzuzeigen, daß dieses Haus noch bestand, und weil ein Mündling vorhanden war, die Hausbesitzungen, sey es nun vom Kaiser, gemäß seiner Obervormundschaft, oder von der Familie auf Pacht ausgeliehen wurden.

Nun aber näher zur Sache. Nach dem Tode des Zenodorus hört die Benennung H a u s d e s L y s a n i a s auf, und bald kommen die Besitzungen des Lysanias unter dem Namen T e t r a r c h i e d e s L y s a n i a s vor; zugleich taucht auch der

---

[1]) Jos. ant. XV. c. 10. *εμεμισθωτο τον οικον τον λυσανιου*. Bell. jud. L. I. c. 20 n. 4. *λυσανιον μεμισθωμενος οικον*.

Name Abila und Abilene auf in der Eigenschaft als ein Fürstenthum, in welcher Würde es bisher nicht erschienen ist. Noch ein Schritt zur Sache selbst. Die Eintheilung Palästina's in Tetrarchien wurde erst, als Herodes gestorben war, beliebt. Die Römer, vorsichtig in ihren Maßnehmungen, ließen nicht gerne große Länderstrecken in der Hand eines Einzigen, der leicht übermächtig werden konnte. So theilten sie Galatien in vier Fürstenthümer, indem sie einen Theil von Lycaonien dazu schlugen, um die Vierzahl vollständig zu machen, und nannten sie Tetrarchien; die Fürsten aber Tetrarchen [1]). Dasselbe haben sie auch anderswo gethan [2]). Auf diese Weise verfuhren sie mit der Verlassenschaft des Herodes. Archelaus erhielt seinen Antheil und als Vorzug den Namen Ethnarch; den zweiten erhielt als Tetrarchie Herodes Antipas; den dritten Philippus in gleicher Eigenschaft, und wegen der Vierzahl wurden die Besitzungen des Lysanias unter der neuen Benennung Tetrarchie von Abilene beigezogen. So nahe liegt die Sache, daß man schwer begreift, wie darüber weggesehen wurde.

Von dieser Zeit an, wie gesagt, erscheint die Herrschaft des Lysanias als Tetrarchie, und zwar als Tetrarchie von Abilene. Unter Cajus Cäsar, genannt Caligula, war das Geschlecht des Lysanias ausgestorben, oder hatte irgend etwas verschuldet, weßwegen Cajus seinen Günstling, den ältern Agrippa, mit der Tetrarchie des Philippus, die erledigt war, und mit der Tetrarchie des Lysanias beschenkte [3]). Claudius bestätigte die Schenkung von Abila des Lysanias, und fügte derselben alle Länder, die Herodes der Vater besessen hatte, hinzu [4]). Nach dem Tode des ältern Agrippa warf Claudius einige Länder zusammen, ein kleines König-

[1]) Strabo, L. XII. p. 567 *εκαστα διελοντες εις τετταρας μεριδας, τετραρχιαν εκαστην εκαλεσαν, τετραρχην εχουσαν ιδιον.* ed. Paris. 1620. Plin. H. N. L. V. c. 25.

[2]) Plin. L. V. H. N. c. 19.

[3]) Jos. Ant. L. XVIII. c. 6 n. 10 *την λυσανιου τετραρχιαν.*

[4]) Jos. Ant. L. XIX. c. 5. *Αβιλα την λυσανιου.*

thum für Agrippa, den letzten der Herodiaden, zu bereiten; unter diesen befand sich auch Abila, welches die Tetrarchie des Lysanias gewesen war[1]).

In diesen Zeitraum, nemlich nach dem Hintritte des Herodes, wo die Eintheilung Palästina's in Tetrarchien beschlossen worden ist, fällt eine Münze mit dem Bilde der Pallas, auf der Kehrseite mit der Aufschrift: *ΛΥΣΑΝΙΟΥ ΤΕΤΡΑΡΧΟΥ ΚΑΙ ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ*, die einzige, die meines Wissens von Lysanias bekannt ist[2]). Denselben Zeitraum spricht auch eine Inschrift an, welche Pococke auf der Höhe von Nebi Abel, 15 englische Meilen von Damas in der Richtung gegen Baalbeck entdeckt hat. Die Höhe trägt einen dorischen Tempel; ein großer Stein innerhalb desselben berichtet das Jahr der Erbauung des Tempels, nennet Lysanias Tetrarchen von Abilene und Frau Eusebia als die Stifterin des Bauwerkes[3]). Möchte uns der treffliche Reisende statt einer bloßen Inhaltsanzeige die Schrift des Steines wörtlich gegeben, oder doch wenigstens die Jahrszahl mitgetheilt haben.

So angenehm es uns gewesen wäre, die Worte der Steinschrift beiziehen zu können, was uns nun nicht gegönnt ist, so leidet doch das Ganze der Verhandlung keinen Nachtheil, und hat eine unbestreitbare Haltung. Wir lernen eben wieder daraus, daß da, wo man dem Lukas den Mangel der Sachkenntniß nachweisen will, solche Ehre anderer Seits sey.

§. 35. Auf die Zeitbestimmung der an Johannes ergangenen Aufforderung, sein Amt zu handeln, folgt bald III. 23 die Zeitangabe, in welchem Lebensjahre Jesu zur Taufe gekommen sey. An dem Satze: *ην Ιεσους ώσει ετων τριακοντα αρχομενος*; will man eine unclassische Härte wahr-

---

[1]) Jos. Ant. L. XX. c. 7. *συν Αβιλα, λυσανιου αυτη εγεγονει τετραρχια.*

[2]) II. Th. 2. Buch 7. Hauptst. §. 177.

[3]) Sestini Lettere et Dissertationi numismatiche. T. VI. Firenze 1819 p. 101 tab II.

nehmen. Allerdings würden ohne das *αρχομενος* die Worte: *ην Ιεσους ὡσει ετων τριακοντα* gut griechisch seyn; aber das *αρχομενος* ist darum nicht ohne Inhalt.

Ehe ich mich darüber erkläre, muß ich mich gegen eine Mißdeutung des *αρχομενος* verwahren, welche Einige in Antrag gebracht haben, und Herr Strauß mit seiner Zustimmung beehrt; das Wort soll vom Anfange des Lehramtes Jesu zu verstehen seyn. Man müßte in dieser Absicht eine Ellipse in Gedanken ersetzen: *ην . . . αρχομενος διδασκειν*; allein der Sprung von der Taufe auf die Lehre überhüpft den Zusammenhang und die Sachordnung. Voraus geht die Rede von der Taufe nicht vom Lehramte Jesu; die Zeitbestimmung kann sich also nur auf die Taufe, nicht auf das Lehramt beziehen. Was darauf folgt, ist das Geschlechtsverzeichniß, dann die Versuchung in der Wüste. Nun erst, nach überstandener Versuchung, erzählt der Geschichtschreiber, daß Jesu angefangen habe zu lehren. IV. 15. So weit von der Taufe liegt der Anfang des Lehramtes ab!

Das *αρχομενος* ist übrigens doch nicht müßig; es giebt dem Satze: *ην Ιεσους ὡσει ετων τριακοντα* eine genauere Bestimmung: Er war dreißig; aber nur anfangend. Auch die Beschränkung, *ὡσει*, beiläufig, ist nicht umsonst da. Als Marien die Verkündigung geschah, wurde ihr zur Versicherung der Wahrheit dessen, was sie hörte, das Zeichen gegeben: auch Elisabeth sey schwanger; schon sey es der sechste Monat, nicht der abgelaufene, nicht *μην ἑκτος πεπληρωται αυτη*, sondern *μην ἑκτος εστιν αυτη*, so unbestimmt, daß um die eine und andere Woche das Zeitmaß unentschieden blieb (oben S. 27). Lukas mußte sich daher mit dem beiläufig behelfen, um der historischen Treue gebührend Rechnung zu tragen. Das nenne ich Sorge für Akribie.

Daß der Täufer, verstehet sich beiläufig, ein halbes Jahr älter als Jesu war, ist deutlich ausgesprochen: wie nun Jesu damals, als er zur Taufe ging, das dreißigste Jahr antrat, stand Johannes in der Mitte des dreißigsten. Um ein hal-

des Jahr früher, als sich Jesu zur Taufe einstellte, mochte der Täufer sein Geschäft begonnen haben; jedoch dieses oder auch das Gegentheil strenge zu beweisen, müßte Jedem schwer fallen. Gewiß hat er schon einige Zeit getauft, bevor Jesu sich bei ihm einfand. Denn das mußte er gemäß seines Berufes, den großen Kommenden dem Volke anzusagen, und, zur Buße ermahnend, die Menge zu seinem Empfange zu läutern. Es waren auch schon Täuflinge von Jerusalem, Judäa und der Umgegend des Jordan, und Neugierige von der Secte der Pharisäer und Sadducäer; vermischte Schaaren, darunter Zöllner und Krieger, bei ihm eingetroffen, seine Predigt zu hören, und die Taufe zu empfangen, Matth. III. 4—12, Luk. III. 3—16, ehe Jesu selbst bei ihm erschienen ist.

Wie lange er in diesem Berufe nach der Taufe Jesu gewirkt habe, läßt sich näher ermessen. Nachdem Jesu das erste Mal am Osterfeste zu Jerusalem in seiner Würde sich dem Volke gezeigt hatte, verfügte er sich an den Jordan, lebte dort und sammelte Jünger. Als er den Jordan verließ, um nach Galiläa zu gehen, schlug er den Weg über Samarien ein, rastete zu Sichar, wo zwischen ihm und der Samaritin beim Brunnen außerhalb der Stadt das merkwürdige Gespräch vorfiel. Darüber betroffen, hielt sie ihn für den Messias, eilte in die Stadt, den Mitbürgern Kunde von ihrer Entdeckung zu bringen. Diese säumten nicht, zu ihm hinauszugehen. Jesu, erfreut über ihr Verlangen, mit dem Messias bekannt zu werden, benützte die Gelegenheit, die Jünger aufmerksam zu machen, daß es weniger an Menschen, in denen der Trieb zum Bessern sich regt, gebreche, als an Arbeitern zu ihrer Belehrung. Der Ausblick auf die Saaten führte ihn auf das Bild von Schnittern und Erndte, auf welches er folgenden Uebergang macht: Nicht wahr, ihr saget, es sind noch vier Monate, dann kömmt die Erndte; ich aber sage euch ... u. s. w. Joh. IV. 35. Bekanntlich reihet sich an den Schluß des Osterfestes in Palästina die Erndte an. So viele Monate übrigen also noch bis zum bevorstehenden Osterfeste

von dem Zeitpunct, wo der Herr diese Worte gesprochen, und acht Monate sind seit dem ersten Osterfeste, welches er besucht hat, bis dahin abgelaufen. Während der acht Monate hat Johannes ungehindert getauft.

Entgegen waren die vier Monate bis zu dem nächsten Ostern für den Täufer verhängnißvoll. Jesu bewegte sich wieder gegen Judäa herab, nemlich zum zweiten Festbesuche, *ἑορτη των Ιουδαιων*. Der Ruf seiner Thaten ging vor ihm her, und kam auch einigen Schülern des Johannes zu Ohren, die ihrem Meister davon Kenntniß gaben. Luk. VII. 17, 18. Die Nachricht traf ihn nach Matthäus XI. 2 im Gefängnisse. Ungewiß, was an diesem Rufe und wer der Held des Tages sey, schickte er zwei Jünger an den heranziehenden Wandermann, ihn zu fragen: Bist du der Kommende, oder sollen wir einen Andern erwarten? Jesu war zu Nain, an dem Wege nach der heiligen Stadt, wo sie ihn erreichten.

Diese Sendung und Anfrage gab dem Wolfenbüttler Fragmentisten Stoff zu bemerken, „daß sie in der That zwar sich längst gekannt und verabredet gehabt, vor den Leuten aber, um einander desto besser in die Hände arbeiten zu können, sich das Ansehen gegeben haben, als wären sie einander bisher fremd gewesen, und legten nun ganz unbefangen der eine von des andern Trefflichkeit Zeugniß ab.“

Wir müssen, um hierüber urtheilen zu können, auf den Vorfall zurückzugehen, der gegen das Ende der acht Monate den Herrn vermochte, den Jordan zu verlassen, und seinen bisherigen Wohnort aufzusuchen. Jesu hatte während derselben am Jordan durch seine Jünger getauft; Johannes war in der nemlichen Verrichtung begriffen, aber nicht mit gleichem Erfolge. Jesu hatte einen größern Zulauf. Darüber entspann sich eine Erörterung zwischen den Juden und den Jüngern des Johannes, wovon die letztern ihrem Meister Anzeige machten: Meister, der bei dir war jenseits des Jordans, und dem du Zeugniß gegeben hast, sieh, dieser tauft

und Alle kommen zu ihm. Joh. III. 26. Der Täufer erwiederte mit Offenheit: ich bin nicht der Christ, nur sein Diener; Er muß wachsen, ich aber abnehmen; Er kömmt von Oben, ich bin irdisch; Er ist der Sohn Gottes, in dessen Hände der Vater Alles gelegt hat. III. 26 — 36. So hat er sich erklärt von ihm, dem nemlichen, der jenseits des Jordans zu ihm gekommen war, und zwar kurz vorhin, als er seine Jünger sendete mit der Anfrage, bist du der Kommende u. s. w. Weiter haben ihn die Jünger also bezeichnet: „der zu dir gekommen ist jenseits des Jordans, und von dem du Zeugniß abgelegt hast.“ Was hat er nun dort von ihm bezeugt? Er, das Lamm Gottes, der Mann, der nach mir kömmt, ist vor mir gewesen; ich habe das Zeichen, welches mir gegeben war, ihn zu erkennen, gesehen bei seiner Taufe, und bezeuge, daß er der Gottessohn sey. Joh. I. 29 — 34. Das hat er öffentlich zu seinen Umgebungen, nicht unter vier Augen, geredet, und Jesu die ersten Schüler zugewiesen. Nachdem er nun gleich anfangs sich so deutlich ausgesprochen hat, war es nachher nicht mehr an der Zeit, fremd zu thun, und die Bekanntschaft, die sie bei der Taufe gemacht hatten, leugnen zu wollen. Mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, konnte ihm auf keinerlei Weise nützlich seyn.

Man setzte dieser eineandere Ursache der Sendung und Anfrage der Johannesjünger entgegen. Dem Täufer, sagt man, stiegen Zweifel auf wegen der Meßiaswürde Jesu, weßwegen er zwei Jünger an ihn sendete, um ihn hierüber selbst zu fragen. Wir haben so eben vernommen, wie sich der Täufer kurz vor dem Ende der acht Monate über die Person Jesu, ehe er vom Jordan nach Galiläa abging, auf die Anzeige, daß seine Taufe bei weitem die besuchtere sey, erklärt hat: ich bin nicht der Christ, nur sein Diener; Er, dieser Jesu, muß wachsen, ich abnehmen; Er kömmt von Oben und ist der Sohn Gottes, in dessen Hände der Vater Alles gelegt hat: was konnte ihn vermocht haben, seine Ueberzeugung, die er so entschieden aus-

gesprochen hatte, plötzlich abzuändern, oder darin schwankend zu werden? Wenn er an ihm zweifelte: wie konnte er doch wieder auf ihn vertrauen, und ihn selber zum Schiedsrichter wählen über die Frage, ob er der Messias sey? Jeden Falls konnte Johannes sich mit Sicherheit an seine eigene Geschichte halten, wie seinem Vater beim Dienste im Heiligthum die Offenbarung ward, daß er geboren werden, daß er vorangehen soll vor dem Herrn, das Volk zu seinem Empfange zu bereiten, und wie der Vater im Jubelgesange bei der Namengebung des Sohnes, seine hohe Bestimmung erkannt, und der Mutter beim Besuche Mariens das Verhältniß beider Kinder offenbar worden sey, und wie er selbst, aufmerksam gemacht auf seinen Beruf, in Abgeschiedenheit und strenger Entsagung sich vorbereitet habe auf die große Aufgabe, die seiner wartete. Die Ueberzeugung, die sich in seinem Geschicke und in seinem gesammten frühern Leben bei ihm festgestellt hatte, sollte die in einem düstern Augenblicke bei ihm schwankend geworden seyn? Wer getraute sich, dafür nur einen wahrscheinlichen Grund anzugeben?

Diese Strebungen, die Sendung der Johannesjünger zu deuten, verletzten auf einer Seite den Character des Johannes, und ermangelten auf der andern einer standhaften Begründung. „Man hat deßwegen den Versuch gemacht, der Sache die Wendung zu geben, daß Johannes nicht für sich selbst, um seine eigene schwankende Ueberzeugung zu befestigen, habe fragen lassen; sondern für seine Jünger, um deren Zweifel niederzuschlagen, von welchen er selber unberührt gewesen sey.“ Die Wendung ist sinnreich, und hat weniger gegen sich als die vorigen Deutungen. Jesu nimmt zwar die Worte, als enthielten sie ein Bedenken des Johannes, nicht der Jünger, und antwortet dem Johannes und nicht ihnen; doch stört das im Grunde nichts: die Antwort fällt nemlich, wie die Frage gestellt ist. Bedenklicher kömmt mir vor, daß die Jünger des Täufers dem Worte ihres Meisters nicht geglaubt haben sollen, welcher nicht lange vor ihrer

Absendung in Beziehung auf den, der jenseits des Jordans mit ihm war, sich ausgesprochen hat: ich bin nicht der Christ, nur sein Diener; Jener ist von Oben und Gottessohn, vom Vater mit der Macht über Alles bekleidet.

Wir kommen noch einmal auf den Anfang dieser Sache zurück. Einige Jünger des Johannes hatten den Ruf der Thaten eines Mannes, der im Anzuge war, vernommen; sie hatten ihn und seine Verrichtungen nicht selbst gesehen, in welchem Falle sie ihren Meister durch die Schilderung seiner Persönlichkeit den Heranziehenden hätten kenntlich machen können, wodurch es überflüssig geworden wäre, nähere Erkundigungen über ihn einzuziehen. Luk. VII. 17, 18. Der Geschichtschreiber erzählt zwar gleich darauf: Johannes schickte zu Jesu, und sprach &c. Das konnte Lukas sagen, der das Ende des Herganges wußte, den er erzählen wollte, und wußte, daß der Unbekannte, der kam, Jesu selbst gewesen sey. Die Frage aber enthält eine Alternative zwischen Jesu und einem Unbekannten: bist du es selbst, vorzugsweise der Kommende, d. i. der Messias, oder ist es ein Unbekannter, dessen Heranzug wir zu erwarten haben?

Wie es nun dem Täufer zu Sinne kommen mochte, an einen Andern zu denken, darüber soll Aufschluß gefunden werden. Diesen müssen wir suchen im Volksglauben von der messianischen Zeit. Der Elias mußte kommen: zwar hatte der Engel dem Zacharias von seinem Sohne vorgesagt, er werde in Geist und Kraft des Elias vorangehen; Luk. I. 17, aber Johannes war sich seiner eigenen Persönlichkeit zu gut bewußt, daß er der Elias nicht sey. Die öffentliche Meinung erwartete über das auch noch den Jeremias, Matth. XVI. 14, Joh. I. 25. Das am Talmud zunächst stehende Buch Mechilta erläutert die Worte des II. Buchs Mose XVI. 33: Ein Gomer, mit Manna gefüllt, hinterlege vor Jehova zur Aufbewahrung für eure kommenden Geschlechter, d. i. „auf die Tage des Messias und auf die Tage Jeremias des Propheten, weil zu jener Zeit Jeremias zu

Israel sprechen wird: was habt ihr euch bemüßigt des Gesetzes [1])?

Johannes konnte also an einen Andern denken; dazu hatte er noch eine besondere Veranlassung in seinem eigenen Geschicke. Er war dazumal im Gefängnisse, Matth. XI. 2, und sah nicht undeutlich das Ende seiner Wirksamkeit und seines Lebens vor: bald sollte er nicht mehr der Herold des Messias seyn. Die Sorge lag ihm daher nahe: wer wird statt meiner das Volk für ihn auffordern, und zum Glauben an ihn einweihen; soll etwa noch Elias kommen oder Jeremias; oder wie wird sich der Fortgang dieses Ereignisses nach mir gestalten? Solche Betrachtungen stiegen in ihm auf, der sein ganzes Leben der Herbeiführung dieser großen Begebenheit gewidmet hatte. Das war es nun, was ihn trieb, eine Botschaft abzusenden, und den Heranziehenden zu fragen, wer er sey?

§. 36. Dem Vorgeben des Wolfenbüttler Fragmentisten, Jesu und Johannes haben sich absichtlich angestellt, als kennen sie sich nicht, um mit dem Scheine der Unbefangenheit sich wechselseitig anzupreisen, kamen zwei Stellen zu statten; die eine Joh. I. 31, 33, wo der Täufer versichert: ich kannte ihn nicht; die andere Matth. III. 13, 14, wo der Täufer den Herrn wie einen Bekannten anredet.

Die erste Versicherung entfiel dem Täufer, als sich Jesu zur Taufe bei ihm einstellte; ich, sagte er, kannte ihn nicht, oder vielmehr, ich hatte ihn nicht gekannt; aber der mich zu taufen gesendet hat, sprach zu mir, auf welchen du den Geist herabsteigen siehst, u. s. w., das habe ich gesehen, und bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes sey. Die Worte, ich hatte ihn nicht gekannt, können sich auf seine Persönlichkeit beziehen oder auf seine Messiaswürde; im ersten Falle war ihm ein Kennzeichen nöthig, und eben so im zweiten. Da

---

1) לימות המשיח ולימות ירמיה הנביא שבשעה שאמר ירמיה לישראל מפני מה אתם עוסקין בתורה : Mechilta, commentar. in Exod.

ihn aber Johannes bei Matthäus wie einen Bekannten behandelt, so neigte man sich zur andern Bedeutung: ich hatte ihn nicht gekannt als Messias. Damit scheint sich aber die Geschichte der Geburt des Johannes, und das zwischen ihm und Jesu damals kund gewordene Verhältniß nicht gut zu vertragen, und so wird man wieder auf die erste Bedeutung verwiesen: ich hatte ihn nicht gekannt von Angesicht. Wie weit dieser Sinn des Satzes zulässig sey, hängt von der Frage ab, ob sie sich in der Zwischenzeit nie besucht, nie gesehen haben? Ich habe keinen Grund es zu bejahen; aber auch nicht zu verneinen: „Allein, sagt man, war der Maria als Verlobten der Weg von Nazaret in das jüdische Gebirge nicht zu weit gewesen: wie sollte er es den beiden Söhnen, als sie zu Jünglingen heranreiften, gewesen seyn?“ L. J. II. Abschn. 1. K. §. 44. S. 390. Auf dieses „allein“ läßt sich ein anderes „allein“ erwiedern. Bei Marien handelte es sich um etwas weit Dringenderes; sie ward schwanger befunden, ohne einen Mann erkannt zu haben. Die Engelerscheinung hatte ihr angesagt, sie werde empfangen durch Gottes Kraft: unerhört und unglaublich! Den Beweis für die Wahrheit dieser Vorsagung hatte sie bei der greisen Elisabeth, der unfruchtbaren zu suchen, die schon im sechsten Monate mit einem Kinde gehe. Bis sie das Zeichen gesehen hatte, war sie in einem Zustande der Ungewißheit und Beängstigung, ob es eine freudige Lösung ihres Kummers gebe. Das war es, was sie unaufhaltbar zu der weiten Reise trieb. So gebieterische Ursachen hatten die beiden Knaben nicht, sich zu sehen; der Fall Mariens ist einzig, und paßt nicht auf die Söhne. Das weitere, was von der sträflichen Gleichgültigkeit der beiden Familien gesagt wird, wenn sich die Söhne nie besucht hätten, fällt von selbst weg; wie ich zugebe, sie haben sich besucht. Also ja: sie mögen sich besucht haben, als sie zu Jünglingen herangereift waren; aber ihre Heimath lag vier Tagereisen auseinander; der Hin- und Herweg betrug acht Tage: immerhin eine Entfernung groß genug, die Wieder-

holung solcher Begrüßungen hinzuhalten. Der Zwischenraum einiger Jahre, besonders in der Periode der Entwickelung des Jünglings zum Mannesalter, ist hinreichend, in Gesichtsbildung und Gestalt Vieles zu ändern, so daß man in der Ungewißheit die Züge sammeln muß, um sich wieder zu erkennen. Was läßt sich dagegen sagen: wer könnte behaupten, sie haben sich so oft und in diesen und diesen Jahren besucht, und mußten sich folglich gekannt haben? So lange man nicht mit solchen Beweisen aufkömmt, bleibt der Redende und der Berichterstatter in seinen Ehren, die ihm die Philologen des Tages nicht nehmen können.

Die Erzählung des Matthäus III. 13, 14, die man dieser Aussage entgegen stellt, gefährdet nichts. Der Eingang: Damals kam Jesu von Galiläa u. s. w., gehört dem Schriftsteller an, der allerdings wohl wußte, als er dieses niederschrieb, daß es Jesu selbst gewesen sey, wo er nun den Vorfall zwischen beiden berichtet, fängt er mit der Antwort des Täufers an, und behält die Anrede Jesu in Gedanken. Man sehe die Worte: Damals kam Jesu von Galiläa an den Jordan zu Johannes, um von ihm getauft zu werden; Johannes aber verweigerte es, sprechend: Ich bedarf von dir getauft zu werden, und du kömmst zu mir? — Woher wußte denn Johannes, daß Jesu die Taufe verlange, wenn er ihn nicht angeredet hat? Ueber das, was in der Nähe liegt, sieht oft die Gelehrsamkeit hinweg. Jesu mußte gesprochen haben. Wenn er einen Tag lang schweigend vor ihn hinstand, konnte Johannes am Abend um nichts mehr wissen, was er wolle, als er am Morgen wußte, wo er stumm sich hingestellt hatte; also noch einmal, Jesu mußte ihn angeredet haben. Was er nun gesagt habe, wer kann es wissen? aber aus der Antwort sehen wir, daß ihn nunmehr Johannes gekannt, und sich entschuldigt hat: ich sollte eher von dir getauft werden, und du kömmst zu mir. Behaupten zu wollen, der Täufer habe Jesu vor der Anrede gekannt, wäre eben so willkührlich, als zu behaupten, er habe gar nicht

geredet. Ich sehe indessen einen Einwurf vor: wenn sich der Herr dem Täufer zu erkennen gegeben hätte, wozu nun noch das Zeichen: auf welchen du den Geist herabsteigend siehst, — der ist es u. s. w. Joh. I. 33. — Auch diese höhere Bezeichnung hat einen Zweck: möchte sich der Ankommende für Jesu ausgegeben haben, so war diese Angabe noch nicht zur vollen Gewißheit erhoben; er konnte immerhin ein Anderer seyn; wie die Geschichte viele Fälle aufweist. Eine so hohe Persönlichkeit sollte nicht blos durch Menschenwort, sondern durch himmlisches Zeugniß begläubigt, und über jeden Zweifel hinweggerückt werden.

§. 37. Es ist mir nicht entgangen, daß ich mich im Verlaufe der Erörterung über die Sendung der Jünger des Johannes wiederholt auf zwei Stellen berufen habe, die man zu bestreiten für gut findet.

Die erste ist Joh. I. 29 und 36, wo der Täufer den Herrn also bezeichnet: Sieh das Lamm Gottes, welches wegnimmt die Sünde der Welt. — Man kann das Bild als allgemein, als Andeutung der Sanftmuth überhaupt, oder in einer besondern Beziehung, nemlich auf Jesaia LIII. 7 denken, wo ein Leidender geschildert wird, der geduldig wie ein Lamm seinen Mund nicht aufthut u. s. w.; allein darin würde ein stellvertretendes Leiden angezeigt seyn; da doch die Apostel und ihre Zeit und demgemäß auch der Täufer keine Vorstellung hatten von einem leidenden Messias, bis die Thatsache sie darauf führte. Leben Jesu §. 45. S. 403—5. Zugegeben; es bleibt uns also nur die andere Wahl übrig, das Bild in allgemeiner Bedeutung zu nehmen. Der Täufer wollte seinen Jüngern den Mann zu kennen geben, den er des Tages zuvor bei der Taufe als Messias kennen gelernt hatte. Die Anrede an sie eröffnete er mit den Worten: Siehe das Lamm Gottes u. s. w.; hätte er damit einen leidenden Messias gemeint, so verstand ihn nicht einer seiner Zuhörer, die alle nur einen herrlichen Messias erwarteten. Aber auch dieser Ansicht wird sogleich der Krieg gemacht; die

Worte des Täufers sollen in keinem Sinne einen Sinn haben. „Die besten Exegeten haben gezeigt, — daß αμνος nicht blos mit einem Artikel, sondern überdieß noch mit dem Beisatze του θεου, nicht ein Lamm überhaupt, sondern ein bestimmtes heiliges Lamm bezeichnen muß.“ Leb. Jesu S. 403. Mag es so seyn; immerhin, der Einwurf geht leer ab. Das Lamm, Bild der Sanftmuth, verließ seine Allgemeinheit, indem es auf eine Person, auf Jesu angewendet wird, und erhält als Eigenschaft desselben; eine nähere Bestimmung: Sieh! dieser ist der Sanftmüthige, von Gott gegebene, der die Sünde der Welt wegnimmt. Das gewährt einen schönen Sinn: Johannes ertheilte die Taufe der Buße zum Sündennachlaß; Jener aber, der Sanftmüthige, von Gott gegebene, soll vollends die Sünde aus der Welt wegschaffen, und einen neuen Zustand sittlicher Ordnung gründen.

Die zweite Stelle ist Joh. III. 31, 36. Diese Worte, versichert man, habe der Täufer gar nicht sprechen können; sie seyen ihm nur von dem Evangelisten in den Mund gelegt, und zum Theile erborgt aus dem Gespräche Jesu mit Nikodemus. Joh. III. 11, 12, 15, 16. Leb. J. S. 406—8. Vorläufig wird behauptet, der Gegensatz III. 31, der von oben kömmt, ανωθεν ερχομενος, ist über Alle; wer aus der Erde ist, ὁ ων εκ της γης, redet Irdisches u. s. w., könne nicht vom Täufer herrühren. Man hat also ganz auf den im Hause des Täufers gegründeten Glauben vergessen, Jesu sey nicht nach gemein menschlicher Weise, sondern durch die Kraft Gottes empfangen, also kommend von Oben; dagegen wird wohl zugegeben werden, daß sich Johannes nur eines irdischen Ursprunges bewußt war. Wie er nun in den Fall kam, der sich hier eingestellt hat, in eine Vergleichung einzugehen mit Jesu und sich selbst, konnte er gar nicht anders sprechen, als er gesprochen hat. Weiter soll auch die Redensart, III. 36, das ewige Leben haben, εχειν ζωην αιωνιον, dem Täufer nicht zukommen, da sie ganz christlich ist; doch be-

dient sich auch ein jüdischer Synagogarch dieser Redensart. Matth. XIX. 16, Mark. X, 17, Luk XVIII. 18.

Mehr hat auf sich, was Lücke über Joh. III. 32 bemerkt, diese Rede des Johannes erscheine als Nachhall der vorausgegangenen Unterredung Jesu mit Nikodemus, Joh. III. 11, dem er vorwirft: *λεγω σοι, ὁτι ὁ οιδαμεν, λαλουμεν, και ὁ εωρακαμεν, μαρτυρουμεν, και την μαρτυριαν ἡμων ου λαμβανετε.* Bald darauf sagt nemlich der Täufer, Joh. III. 32, ungefähr dasselbe: *και ὁ εωρακε και ηκουσε, τουτο μαρτυρει, καὶ την μαρτυριαν αυτου ουδεις λαμβανει,* so daß man annehmen kann, der Evangelist habe diese Worte aus der Anrede Jesu an Nikodemus erborgt, und dem Täufer geliehen. Man eile aber nicht, was Jesu und der Täufer spricht, ist eine stehende Redensart von wahren und falschen Propheten, die beide unabhängig voneinander gebrauchen konnten. So drückt sich die Mischna aus: Der ist ein falscher Prophet, der weissagt, was er nicht gehört hat, was nicht zu ihm gesprochen worden ist[1]). Diese Redensart liegt noch weiter zurück; sie ist mosaisch. Deuteron. XVIII. 19, 20. Daher betheuert Jesu wiederholt, er rede nur, was er gehört habe. Joh. VIII. 26, 40, XV. 15, und spricht dadurch den Charakter des wahren Propheten an. Ihm stand aber gemäß seiner himmlischen Abkunft etwas Höheres zu: er hat nicht allein gehört; er hat, was keinem menschlichen Geschöpfe gegeben ist, Göttliches gesehen, und beruft sich zugleich auf das, was er gesehen hat. Joh. V. 19, VI. 46, VIII. 38. Diese Versicherung nimmt auch der Täufer in die übliche Redensart von wahren Propheten auf, *ὁ εωρακε και ηκουσε,* da er überzeugt vom Ursprunge Jesu aus Gott, ihm diesen alle Propheten überbietenden Vorzug, Göttliches gesehen zu haben, zugestehen mußte. Was Herr Strauß S. 407 ausspricht: „Soviel demnach ist gewiß: die Worte III.

---

[1]) Sanhedrin. c. 10 sect. 5. נביא השקר המתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו :

31—36 kann der Täufer nicht gesprochen haben," — ist mehr zudringlich als wahr.

§. 38. Ich kann mich nicht immer genau an die Folge der §§. des Herrn Strauß binden, und berühre hier noch einmal den 44. §. S. 383 mit der Ueberschrift: Auftritt des Täufers u. s. w. Johannes begann seine Verrichtungen in der Wüste Judäens; *εν τη ερημω της Ιουδαιας*. Matth. III. 1. Denn in der Wüste lebend erhielt er den Aufruf in seinem Amte zu handeln; Luk. III. 2, blieb aber nicht an einer Stelle, sondern breitete sich weiter aus durch die ganze Umgränzung des Jordan, *εις πασαν την περιχωρον του Ιορδανου*. Luk. III. 3, vgl. Luk. VII. 24. Hierüber werden uns folgende Belehrungen zu Theil. „Matthäus macht die jüdische Wüste selbst zum Schauplatze der Predigt und Taufe des Johannes; wie wenn der Jordan, in welchem er taufte, durch jene Wüste geflossen wäre." — Er war nemlich verführt durch die Beziehung auf die Weissagung (Jesaia XL. 3), die Stimme des Rufenden in der Wüste, und verlegte die Wüste in das blühende Jordansthal. — Oder, da der Jordan nur in der Nähe des todten Meeres durch eine dürre Ebene fließt, so bliebe etwa das ein dem Matthäus eigenthümlicher Irrthum, daß er diese Wüste als die Wüste Judäa's bezeichnet." Leben Jesu S. 383, 84. Die Evangelien haben dermal eine böse Zeit, weil Jeder die Sache besser versteht als ihre Verfasser. Der Tadel beruhet auf der Vorstellung, daß es in Judäa keine Wüste gebe, als jene unterhalb Thecoe nach Süden und Südosten. Allein das blühende Jordansthal ist eine Phrase, die nur mit Einschränkung gilt. Das angebaute Land längs des Jordans auf der Westseite fällt in einer starken Abstufung ab, welche dem Ansehen nach das alte Ufer des Flusses in grauer Vorzeit gewesen ist. Hierauf kömmt eine zweite Abstufung, das jetzige Bette des Flusses, wenn er in seiner ganzen Fülle einherläuft, was zur Zeit der Erndte geschieht; allmälig aber weicht er zurück, versandet die verlassene Strecke, und

setzt mitunter auch Steingerölle ab, senkt sich sohin in einen engern Rinnsal, seinen gewöhnlichen Thalweg, an dessen Saume bald ein wilder Pflanzenwuchs in üppigem Gestrüppe aufschießt, darunter junge Tamarisken, Platanen und Weiden, die dem Grase Schatten gewähren. Die ganze mit Sand überdeckte Strecke, die er verlassen hat, bis an den Rand des mit grüner Einfassung verzierten Stromganges, etwa ein Stadium betragend, ist eine Wüste keines Pflanzentriebes fähig. Nur am östlichen Ufer findet sich hie und da ein Platz, der eine Besaamung aufnimmt. Der wilde Anflug, den der Strom bespület und ernährt, wird gerne von Arabern besucht, die für ihr Vieh dort Nahrung finden [1]). Die ganze Strecke des Jordans vom todten See aufwärts mit dem Antheil Benjamins, welcher Stamm dazumal zu Juda zählte bis zur Wüste Bethaven einschlüssig, Josua XVIII. 12, und anstößig an die Wüste Bethel oder die Grenze Ephraim, Josua XVI. 1, war auch eine Wüste von Judäa.

§. 39. Es ist merkwürdig. Einigen predigte der Täufer zu kurz; Andern, wie wir bald sehen werden, zu lang: zu kurz, meinen sie, wenn er etwa ein halbes Jahr, ehe Jesu zur Taufe kam, sein Geschäft begonnen hätte. „Eine so kurze Dauer (Leben Jesu §. 43. S. 377) der Wirksamkeit des Täufers hat man unwahrscheinlich gefunden; da er doch eine beträchtliche Anzahl Jünger (Joh. IV. 1), und zwar nicht blos solche, die sich nur von ihm taufen ließen, sondern auch von ihm besonders gebildete Schüler (Luk. XI. 1) hatte, und eine eigene Partei von Anhängern hinterließ (Apostelg. XVIII. 25, XIX. 3): was schwerlich das Werk

[1]) Maundrel; Journey from Aleppo to Jerusalem, am 30. März. Morison, Relation historique d'un voyage fait au Mont de Sinai et à Jerusalem. 1704 Toul. 4 Liv. II. ch. 30 p. 511. Pococke, Beschr. des Morgenl. II. Th. Erlang. 1791 §. 44 S. 49. Volney, voyage en Syrie et Egypte, Tome II. seconde edit. ch. XXX. p. 277, 78. Burckhardts Reisen in Syrien und Palästina. Herausgeg. v. Dr. Gesenius. II. Band. S. 593, 94, 95.

von wenigen Monaten habe seyn können. Es mußte doch erst einige Zeit hingehen, bis der Täufer so bekannt wurde, daß die Leute die Reise zu ihm in die Wüste unternahmen, es bedurfte Zeit, seine Lehre zu fassen, und Zeit, daß sich dieselbe, zumal sie gegen die gangbaren jüdischen Begriffe verstieß, erst Eingang verschaffen und sich festsetzen konnte u. s. w. — Herr Strauß will indessen über diese Zweifel nicht entscheiden — in der Erwartung, ob die Evangelien nicht, was vorne fehlt, hinten ansetzen." S. 378.

Ein kleines Heer von Bedenklichkeiten, wogegen sich jedoch Rath finden wird. Gleich die erste (Joh. IV. 1), die von der Menge seiner Jünger hergenommen ist, die man in so kurzer Zeit nicht sammeln konnte, verliert vieles an ihrer Bedeutung, wenn man sich dessen erinnern will, daß die angezeigte Stelle von spätern Tagen redet: Jesu hatte acht Monate nach seinem ersten Auftreten am Osterfeste in der Nähe des Täufers verweilt, und durch seine Jünger taufen lassen, wobei er mehr Zuspruch hatte als Johannes, weßwegen er, um dem Johannes solche Kränkung zu ersparen, von dannen schied, und nach Galiläa gieng. Man sehe oben §. 35. Diese von den Philologen übersehenen acht Monate mag man nun hinten ansetzen, wenn es so beliebt, und jenem Zeitraume beifügen, der, ehe Jesu zur Taufe kam, schon abgelaufen war.

Anders gestaltet sich diese Geschichte, wenn man sie nicht aus Voraussetzungen construirt, sondern die örtlichen Verhältnisse berathet, die ihr zu Grunde liegen. Man täuscht sich, wenn man annimmt, Johannes habe in irgend einem selten besuchten Winkel, wo man ihn erst erkundschaften, und dann zu ihm reisen mußte, die Taufe vorgenommen. Wenigst bei seinem ersten Erscheinen legte er sich an eine Stelle, wo der gewöhnte Uebergang vom einst israelitischen Ostlande nach Westen, und umgekehrt, geschah, und ein lebhafter Zug von Menschen hin und her statt hatte, zur Zeit der Feste aber sich Schaaren von Pilgern sammelten. Die Oertlichkeit,

die er anfangs gewählt hatte, hieß Bethania an der Ostseite des Jordans; Joh. I. 28, denn das ist der wahre Name, nemlich בית אניה, Schiffhausen, zum Unterschiede von בית חיני, Bethania bei Jerusalem, wie ich anderswo bemerkt habe. Es war ein Uebergang, der sich zu Schiff bewerkstelligte. Die Vermuthung des Origenes, der בית עברה vorschlug, bezeichnet eben so eine Uebergangsstelle, und würde keine Störung machen. Die andere Taufstät'e, die uns namhaft gemacht wird, Aenon, nahe bei Salim, Joh. III. 23, hat zwar keine solche Bezeichnung, die auf einen Uebergang schließen läßt, und wurde darum gewählt, weil es dort viel Wasser hatte; es waren nemlich noch vier Monate bis wieder Ostern, zu welcher Zeit die Wasserhöhe des Jordans sehr gering ist, mit Ausnahme solcher Stellen, wo die Enge des Strombettes das Wasser zusammendrängt. Dieses Aenon lag acht römische Miliare südlich von Scythopolis nach den Ortsbestimmungen des Eusebius und Hieronymus, woraus wir schließen, daß nicht ferne davon irgend eine Einbruchsstation oder eine Fähre von Osten nach Samarien gewesen seyn muß, und also auch ein Rückweg dorthin. Wenigst in keinem großen Abstande von einander taufte Johannes und Jesu durch seine Jünger, und beide hatten der Zuwandelnden die Menge. Joh. IV. 1.

Nicht also in abgelegenen, von Menschen unbesuchten Orten, wurde das Taufgeschäft betrieben. Wo Johannes sich das erste Mal am Jordan in seinem Berufe zeigte, war er bald von einem Zusammenflusse staunender Zuhörer umgeben. Aber von dieser ab- und zugehenden Menge hat Mancher, wenn gleichwohl von seiner Predigt tief ergriffen, den Täufer nie wieder gesehen; Viele haben ihn wahrscheinlich öfter besucht; aber nur Wenigen mochten es ihre Verhältnisse verstattet haben, sich bleibend an ihn anzuschließen.

Unter solchen Umständen war es ihm ein Leichtes, eine Unzahl Zuhörer und Anhänger zu gewinnen, die ihm aber nicht Alle auf gleiche Weise angehörten. Jene der ersten

Art vergaßen wohl Zeit Lebens nicht des außerordentlichen Mannes, altprophetischen Ernstes und seiner strengen Entsagungen, und eben so wenig seines Zuspruchs zur Buße, und der Hinweisung auf den Größern, welcher im Begriffe stehe, das Reich Gottes zu errichten. Die der zweiten Art hatten die Befriedigung öfter seinen Bußreden anzuwohnen, die sich nach dem Stande der Zuhöher, Zöllner, Krieger, und nach den Geständnissen richteten, die sie von ihrer bisherigen Lebensweise abgelegt hatten, und seine Aeußerungen über den Messias zu vernehmen. Die Jünger aber, die in näherer Verbindung mit ihm standen, sich ihm zugesellten, und ihn gerne umgaben, glaubten ihren Meister durch eine strenge Lebensweise zu ehren, fasteten häufig und ergaben sich dem Gebete, Luk. V. 33, Matth. IX. 14, Mark. II. 18, und hatten von ihm verlangt, er möchte sie auch beten lehren. Luk. XI. 1. Aus der letzten Stelle wollte man auf eine besondere Bildung schließen, gleichsam als wäre Johannes aus seiner Aufgabe herausgetreten, die ihm bei seiner Geburt aufgetragen war, und die er beim Beginne seines Amtes unumwunden angekündet hat. Dieses im Auge behalten, kann die Vermuthung durchaus keinen Raum gewinnen, als hätte er Jesu gegenüber eine eigene Schule gründen wollen. Nein: die drei angezeigten Arten seiner Zuhörer erhielten sämmtlich die Unterweisung in denselben Lehrsätzen, wie sie sich zur Taufe einstellten; nur hatten einige Gelegenheit, sie öfter und entwickelter zu hören.

Daß sich übrigens eine Secte von Johannesjüngern gebildet hat, gieng ganz natürlich zu. Manche seiner nähern Schüler gefielen sich in der angenommenen Strengheit äußerer Uebungen, worin sie Aehnlichkeit mit den Pharisäern hatten, vielleicht selbst aus der pharisäischen Schule hervorgegangen waren. Diese Aeußerlichkeiten wurden im Christenthum weniger gewürdigt, und bei ihrem Uebergange ins Christenthum mußten sie sogar noch einmal Schüler werden. Wie mehr sie sich auf ihre äußere Strengheit einbildeten,

um so weniger waren sie zum letztern geneigt, und zogen es vor, Häuptlinge und Meister statt Schüler anderer zu seyn.

Dieses war aber nicht die Gesinnung der Schüler des Johannes im Allgemeinen. Wo ihnen Gelegenheit wurde, mit den Christen in Berührung zu kommen, säumten sie nicht davon Gebrauch zu machen: sie giengen in die christlichen Versammlungen mit dem Bewußtseyn, sie haben das Recht dazu. Ein gelehrter Jude von Alexandrien, Namens Apollo, kam nach Ephesus; verstand dazumal nur die Taufe des Johannes, lernte in den christlichen Zusammenkünften die Lehre des Herrn, und fand dort bereitwillige Menschen, die ihm in den Wegen des Herrn genauen Unterricht ertheilten. Apg. XVIII. 24, 26. In der nemlichen Stadt begegnete Paulus einigen Männern, gegen zwölf an der Zahl, welche die Taufe des Johannes empfangen, aber keine Kenntniß von der Taufe der Christen hatten. Paulus erinnerte sie an die Taufe des Johannes zur Buße und zum Glauben an den, der nach ihm kommen soll, an Jesu den Christ, und gab ihnen die Weihe der Taufe auf den Herrn Jesu. Apg. XIX. 1—7. Man thut diesen Leuten großes Unrecht, wenn man sie als Sectirer verurtheilt; sie hatten nur das Unglück, aus den Umgebungen verschlagen zu werden, die ihnen den Zugang zum Christenthum erleichtert hätten, wozu sie sich ohne Widerrede bereit zeigten, wie sich ihnen Gelegenheit bot. Ihrer gab es wohl noch viele, die ein gleiches Schicksal von der Vollendung entfernt hielt, die sie erreichen sollten.

Gönnen wir nun auch jenen das Wort, denen der Täufer zu lange getauft hat. Wie; frägt man, schließt sich Johannes, nachdem er seine Bestimmung erfüllt, und Jesum als Messias kenntlich gemacht hatte, nicht selbst an Jesum? Was er gethan hätte, wenn ihm ein längeres Leben beschieden gewesen wäre, wissen wir nicht; denn er starb noch im ersten Jahre des Lehramtes Jesu. Nach dieser Frage wird die strenge Art des Täufers, der den Seinigen harte Fasten auflegte, und die frohere Bewegung des sittlichen Lebens,

wie es Jesu lehrte, in Gegensatz gestellt, deren Vorzug Johannes nicht verkennen konnte, und dann geschlossen: „so wird eben damit wieder unbegreiflich, was ihn abgehalten haben soll, sich auch äußerlich mit ihm zu verbinden.“ Aber es ist hier gänzlich vergessen worden, daß die zwei großen Männer eine durchaus verschiedene Aufgabe hatten. Jesu sollte durch die Kraft und Weisheit seines Wortes eine neue Zukunft im sittlichen Leben der Menschen schaffen.

Der Andere hatte zweierlei zu thun, die Menschen zum Geständnisse ihrer bisherigen Verkehrtheit zu bringen, und dann denjenigen anzuzeigen, der sie zu neuen Geschöpfen bilden werde. Er hielt die Vorschule zum Christenthum. Es war nicht genug, ein- für allemal den ersten zulaufenden Schaaren Jesu als Messias anzukünden: diese waren gekommen, andere waren gegangen, neue drängten sich herzu; der nächste Pilgergang zum Feste führte wieder andere herbei, denen er dasselbe wiederholen mußte. Man nehme weiter in Anschlag, daß nicht jedes ausgestreute Fruchtkorn aufgieng: unter tausend Täuflingen waren es vielleicht kaum die Hälfte, die gemäß ihrer Wohnsitze und Verhältnisse mit Jesu oder seinen Jüngern in nähere Berührung kamen. Dieser Ausfall mußte durch beharrliches Taufen eingebracht werden.

Aber Johannes, dem die milde, lebensheitere Sittenlehre Jesu nicht unbekannt seyn konnte, schloß sich doch nicht an ihn an; „so wird eben damit wieder unbegreiflich, was ihn abgehalten haben soll, sich auch äußerlich mit ihm zu verbinden.“ — Der edle Johannes ist in großer Ungnade bei unsern Theologen; dem einen macht er's zu kurz, dem andern zu lange, und jeder schreibt ihm vor, was er hätte thun sollen, wenn er so gescheut gewesen wäre wie sie. Er hat sich ja für Jesu laut und öffentlich und wiederholt erklärt; für ihn geworben und gearbeitet: sollte er ihm wohl mehr genützt haben, wenn er sich unter seine Zuhörer stellte, und die Leute, die er ihm zuführen konnte, gehen ließ, wo sie giengen?

„Der strenge Ascet, so lautet eine andere Klage, der den Seinigen harte Fasten auflegte, hat dem Leben eine der Lehrweise Jesu ganz entgegengesetzte Farbe gegeben.“ Was ihn selbst betrifft, so trat er nicht als Lehrer eines Systems, sondern als Bußprediger auf, bei dem die Aeußerlichkeit und Entsagung der alten Propheten seines Volkes am rechten Orte war. Seinem Berufe gemäß schalt er die Laster der Zeit; die neue Sittenlehre zur Weltverbesserung war dem Höhern vorbehalten. Was soll es also heißen, er habe dem Leben eine ganz entgegengesetzte Farbe gegeben? Vielleicht weil er den Seinigen harte Fasten auflegte: wo stehet geschrieben, daß er sie aufgelegt; wer möchte glauben, daß er seinen Jüngern diesen pharisäischen Zuschnitt gegeben habe? Luk. V. 33.

Er hielt, heißt es weiter, dadurch, daß er nicht zu Jesu übergieng, noch immer einen Kreis von Menschen in den Vorhallen des Messiasreiches hin, und verzögerte oder hinderte selbst ganz ihren Uebertritt zu Jesu; und zwar durch eigene, nicht durch ihre Schuld, da er ja seine zu Jesu weisenden Worte durch den Widerspruch seines Beispiels selbst unwirksam machte.“ II. Abschn. 1. Kap. §. 45. S. 409, 10. Was war denn eine Handvoll Menschen, die sich näher an den Täufer angeschlossen hatte, gegen die Menge, die er durch fortgesetzte Thätigkeit für Jesu sammeln konnte? Die Masse des Volkes mußte durchdrungen werden von der Predigt des Täufers in der Wüste; man mußte im Lande, in der Nähe und in der Ferne davon reden, um die allgemeine Aufmerksamkeit auf Jesu zu heften, und nach und nach das Gedränge um ihn her zu vermehren. Die Predigt in der Wüste mußte, wie schon bemerkt worden, auch für die Zukunft nachhaltig wirken, damit jene, denen es für den Augenblick die Umstände verwehrten, sich Jesu in die Lehre zu geben, fortwährend den Wunsch in sich nährten, in seine Schule einzugehen, sobald es geschehen konnte.

§. 40. Matthäus und Markus versetzen die Verhaftung

des Täufers vor den öffentlichen Auftritt Jesu in Galiläa (Leben Jesu §. 45. S. 413). Richtig aufgefaßt wird es wohl nicht gefehlt seyn. Es haben nämlich Matthäus und Markus, was auch im Ganzen von Lukas gilt, die Begebenheiten in Galiläa sich zum Gegenstande ihrer schriftstellerischen Thätigkeit ersehen, wo hingegen Johannes das Eigene hat, daß er mit wenigen Ausnahmen die Aufmerksamkeit den Vorfällen in Judäa und der Hauptstadt desselben zuzuwenden, für seine Aufgabe hielt. Dem eigenen Gesichtspuncte zu Folge lag daher dem Matthäus daran, gleich nach der Taufe und Versuchung Jesu, IV. 12, worin sich Markus anschließt, I. 14, mit Umgang der judäischen Ereignisse, den Schauplatz seiner Geschichte zu erreichen. Dieses bewerkstelligt er durch den unerwarteten Uebergang: Als Jesus hörte, daß Johannes dem Gefängnisse übergeben sey, kehrte er nach Galiläa zurück, und nachdem er Nazaret verlassen, gieng er und nahm Wohnung zu Kapernaum. Während des achtmonatlichen Aufenthaltes Jesu am Jordan war Johannes in Freiheit und taufte. Als Jesu von dannen schied, wandte er sich nach Galiläa, besuchte Kana, und stieg dann hinab ins Thal des tiberiadischen Sees nach Kapernaum, Joh. IV. 43—46, wovon er früher auf wenige Tage Einsicht genommen hatte. Joh. II. 12. In den Worten des Matthäus ist es eigentlich der letzte Standpunct, Kapernaum, den Jesus zur Niederlassung erwählt hat, wovon er den Grund angeben will; Galiläa und Nazaret sind mehr erwähnt, um den Weg dahin zu bezeichnen. Daß nun während des Hinzugs Jesu durch Samarien nach Galiläa der Täufer ins Gefängniß gebracht worden sey, hat überall nichts gegen sich, daß die Kunde davon sich schnell im Lande verbreitet habe, unterliegt keinem Bedenken; daß sie auch Jesu zugekommen sey, verstehet sich. Daher der Entschluß, Kapernaum als Wohnsitz zu beziehen.

Aber eben das war verkehrt. „Daß Jesus, auf die Kunde von des Täufers Gefangennehmung durch Herodes Antipas,

nach Galiläa, also gerade in das Gebiet dieses Fürsten, sich seiner Sicherheit wegen zurückgezogen haben sollte, ist undenkbar; da er gerade hier am wenigsten vor einem ähnlichen Schicksale sicher war." Leben Jesu S. 414. Ich sehe ein, daß er in Nazaret, so zu sagen, in Mitte von Niedergaliläa nicht länger verbleiben konnte, ohne sich auszusetzen; er mußte die alte Wohnung aufgeben; allein von der Niederlassung in Kapernaum ist die Rede. Es müßte schwer seyn, eine Oertlichkeit, die mehr Sicherheit gewährte, in ganz Israel auszumitteln. Besorgte er Nachstellungen von Herodes, in wenigen Augenblicken war er außer seinem Gebiete; er bestieg einen Kahn, und sogleich befand er sich in Bethzaida-Julias. Oder bei niederm Wasserstande konnte man nördlich von Kapernaum in keiner großen Entfernung den kleinen Jordan zu Fuß übersetzen; ging der Fluß hoch, so förderte den Wanderer weiter oben eine Brücke ins Land des Philippus. Gegen Westen stand ihm der Weg offen nach der Grenze von Tyrus und Sidon, welche Städte ihre Besitzungen tief ins obere Galiläa hineingetrieben hatten. So weit war für die Sicherheit gesorgt, und nicht weniger für die Annehmlichkeit des Aufenthaltes; denn die Umgebungen von Kapernaum waren deßfalls berühmt. Nicht minder kömmt die Leichtigkeit seiner Wanderungen in Betrachtung durch die Schiffahrt, welche ihn bald nach dem östlichen, bald nach dem westlichen Gestade, wo er gerade lehren und heilen wollte, verbrachte. Erhob er sich aus dem Kessel des See's nach der Westseite, so lag die Fläche des obern und untern Galiläens zu gleichem Zwecke von ihm. Man kann unbedenklich die Philologen auffordern, einen in jeder Hinsicht dem Herrn angemessenern Aufenthalt ausfindig zu machen.

Wir überschlagen den Strauß'schen §. 46, enthaltend die Kritik der Stellen aus dem A. T., die auf den Täufer angewendet werden, und was sonst noch in diesem §. hin und her besprochen wird, und wenden uns zu §. 47 S. 425.

Die Hinrichtung des Täufers Johannes.

Darin stimmen die Evangelien überein, daß ihn Herodes gefangen nehmen ließ, weil der ernste Sittenrichter ihm die Verbindung mit Herodias, der Gemahlin des noch lebenden Bruders Philippus verwies. Matth. XIV. 3, 4, Mark. VI. 17, 18. Lukas setzt hinzu, und weil er ihm Alles, was er Böses gethan, vorgehalten habe. III. 19. Welche Gesinnung übrigens Herodes gegen ihn gehegt, sind die Aussagen nicht gleich: nach Matthäus wollte er ihn tödten, aber fürchtete die Menge, die ihn für einen Propheten hielt. XIV. 5; nach Markus ehrfürchtete ihn Herodes, indem er ihn als einen gerechten und heiligen Mann kannte, und ihn erhalten wollte [1]), Vieles, was er von ihm hörte, that, und ihn gerne hörte. Mark. VI. 20. Die starr gegenüber stehenden Gegensätze einigen sich wieder in der Individualität dieses Fürsten, er hatte einen Willen, welcher aber nur zu oft, wie es die Geschichte erweist, in den Willen seiner neuen Gemahlin aufging. So weit Er selbst wollte, hat ihn Markus geschildert; so weit er sollte und sich nicht getraute, schildert ihn Matthäus. Daß Herodias dem Täufer grollte, der ihre Heirath so offen mißbilligte, würden wir auch ohne die Versicherung des Markus glauben; aber merkwürdig sind die Worte, VI. 19, sie wollte ihn tödten und vermochte es nicht; das stimmt so ziemlich mit Matthäus überein: auch er wollte ihn tödten, und hatte den Muth nicht wegen des Volkes, welches ihn als einen Propheten achtete. Er schwankte nemlich zwischen fremdem und eigenem Willen; nur die Scheu vor dem Volke hält ihn ab, dem Zudrange seines Weibes zu entsprechen. Der Bericht des Josephus, den man hier zur Erläuterung oder Ergänzung beizieht, sagt zu viel, und ist im Widerspruche mit sich selbst: er preist den Johannes als einen guten Mann, der die Juden zur Tugend, Ge-

[1]) Diesen Sinn bedingt der Zusammenhang, und die Bedeutung von συντηρειν begünstigt ihn. Matth. IX. 17. Luk. V. 38.

rechtigkeit und Gottesfurcht aufforderte; und fährt darauf fort: „Herodes farcht sich vor seiner Ueberredungskunst, daß sie nicht etwa zu einem Abfalle führe; denn die Menschen schienen auf seinen Rath Alles zu unternehmen bereit; weßwegen Herodes es für besser hielt, bevor Neuerungen durch ihn entstehen könnten, zuvorzukommen, und ihn hinzurichten [1].“ Wenn er so ein rechtschaffener Mann und Tugendfreund war, wie konnte er zu gleicher Zeit ein Verbrecher seyn, der seinen Einfluß auf das Volk zu Aufstand und Empörung mißbraucht? Oder wodurch hätte ihn denn Herodes zu einem so frevelhaften und rachsüchtigen Beginnen aufgereizt? Bald berichtigt sich Josephus wieder: aus solchem Verdachte, ὑποψίᾳ, sagt er, habe ihn Herodes ins Gefängniß bringen lassen. Also aus einem Verdachte, den er sich wohl nicht selber gegen den Prediger der Tugend und Gerechtigkeit beigebracht, den seine Weiber ihm vor- und eingeschwatzt haben. Nur auf solchem Wege konnte er mit sich selbst in den Zwiespalt kommen, in den er verfallen ist. Er getraute sich nicht, den Johannes ergreifen zu lassen aus Furcht vor dem Volke und seinem Widerstand, und ließ ihn ergreifen aus Furcht vor dem Volke und einem muthmaßlichen Aufstand, oder durch Beängstigung wegen seiner eigenen Sicherheit. Auf keine Weise können wir die weiblichen Zuflüsterungen aus dem Verlaufe des Herganges hinausweisen, da es die höchste Angelegenheit der Herodias seyn mußte, den einzigen Mann, der den Muth hatte, ihre Verbindung für sündig zu erklären, und der über das die Achtung des Herodes besaß, auf die Seite zu schaffen. So weit stehen die Berichte des Josephus und der Evangelien sich nicht entgegen.

Desto schlimmer soll es aber mit der Geschichte der Hinrichtung des Täufers stehen. „Der Schluß der evangelischen Erzählung gibt den Eindruck, als wäre der abgeschlagene Kopf des Johannes noch bei Tische überreicht worden, also das Gefängniß desselben ganz in der Nähe gewesen. Nun

[1]) Jos. Ant. L. XVIII. c. 5 n. 2.

2.

Christliche Bestandtheile des Korans, mit besonderer Rücksicht auf eine angebliche Uebersetzung des N. T. in das Arabische durch Werka, den Sohn Naufils.

Man kannte bisher keinen Verfasser einer arabischen Uebersetzung der heiligen Schriften, welcher über die Mitte des achten Jahrhunderts hinaufreichte, wenn es auch einige Gelehrte wegen der frühen Verbreitung des Christenthums in Arabien wahrscheinlich fanden, daß es schon vor Mohamed arabische Uebersetzungen der heiligen Urkunden gegeben haben möchte. Wenn man aber auch dieses frühere Vorhandenseyn arabischer Versionen wahrscheinlich fand, so leugnete man doch entschieden, daß Mohamed die evangelischen Geschichtstheile, welche in den Koran eingeflossen sind, aus einer solchen Version, nämlich aus einer Uebersetzung unserer kanonischen neutestamentlichen Schriften unmittelbar geschöpft habe; man bestimmte hiefür als Quelle entweder die mündliche Tradition oder apokryphische Evangelien.

Neulich wurde aber eine Nachricht aus der Lebensbeschreibung Mohameds von Ibrahim Halebi (Terdschümei Seirol Halebi, gedruckt zu Kairo 1833) durch den gelehrten Orientalisten Freihrn. v. Hammer-Purgstall mitgetheilt, welche, wenn sie Glauben verdient, eben so wohl die Geschichte der biblischen Literatur erweitert, indem sie einen Uebersetzer des A. u. N. T. namhaft macht, der älter ist als der Anfang der mohamedanischen Zeitrechnung, als auch die Quellen genauer bezeichnet, aus welchen Mohamed die christlichen Bestandtheile des Korans geschöpft habe. Herr v. Hammer-Purgstall schreibt nämlich in seinem „Gemäldesaale der Lebensbeschreibungen großer moslemischer Herrscher der ersten

sieben Jahrhunderte der Hidschret" (Leipz. u. Darmst. 1837) 1. Bd. S. 57 f.: „Im dritten Jahre nach der Sendung der ersten Sure starb Werka, der Sohn Naufils, der Vetter Cadidsche's, ein für die Geschichte des Prophetenthums Mohameds höchst wichtiger Mann, dessen historische Wichtigkeit aber bisher allen europäischen Biographen Mohameds entgangen. Diese haben die aus dem Koran erhellende genaue Bekanntschaft Mohameds mit der Bibel in dessen zweimaliger Reise nach Syrien und in dem kurzen Aufenthalte in dem Kloster zu Boßra, bei den Vorstehern desselben, Bahira und Nestor, zu finden sich bemüht; von dem christlichen Priester Werka, Ben Naufil, aber (nach Ibrahim Halebi S. 52), dem Vetter Cadidsche's, welcher während der ersten achtzehn Jahre der Ehe Mohameds im innigsten Umgange mit demselben lebte, haben sie keine Kunde. Werka, Ben Naufil, war nicht nur Christ, sondern auch Priester, und hatte das A. u. N. T. aus dem Hebräischen in das Arabische übersetzt. Cadidsche und Werka waren also die ersten Bekenner des Islam, und des Letztern arabische Uebersetzung der heiligen Schriften gibt die genügende Auskunft über die großen Plagiate des Korans aus denselben. Mohamed betrauerte seinen Tod ungemein, und alle Quellen der Ueberlieferung haben das folgende Wort erhalten, womit der Prophet dessen Tod betrauerte: ich habe einen Priester im Paradiese gesehen, mit grünem Kleide angethan, denn es war ein Gläubiger, und es war kein Anderer als Werka. Werka, Ben Naufil, verdient also ausgezeichnete Erwähnung, nicht nur in der Biographie Mohameds, als dessen Hausfreund und Religionslehrer, sondern auch in der Literaturgeschichte als der erste bekannte Uebersetzer der Bibel in das Arabische." Der genannte Gelehrte hat diese Nachricht Ibrahims auf einem besondern Druckblatte mit der Ueberschrift: „**On the first translation of the gospels into arabic,**" bekannt gemacht.

Es wurde aber bereits von anderer Seite die Glaubwür-

2.

Christliche Bestandtheile des Korans, mit besonderer Rücksicht auf eine angebliche Uebersetzung des N. T. in das Arabische durch Werka, den Sohn Naufils.

Man kannte bisher keinen Verfasser einer arabischen Uebersetzung der heiligen Schriften, welcher über die Mitte des achten Jahrhunderts hinaufreichte, wenn es auch einige Gelehrte wegen der frühen Verbreitung des Christenthums in Arabien wahrscheinlich fanden, daß es schon vor Mohamed arabische Uebersetzungen der heiligen Urkunden gegeben haben möchte. Wenn man aber auch dieses frühere Vorhandenseyn arabischer Versionen wahrscheinlich fand, so leugnete man doch entschieden, daß Mohamed die evangelischen Geschichtstheile, welche in den Koran eingeflossen sind, aus einer solchen Version, nämlich aus einer Uebersetzung unserer kanonischen neutestamentlichen Schriften unmittelbar geschöpft habe; man bestimmte hiefür als Quelle entweder die mündliche Tradition oder apokryphische Evangelien.

Neulich wurde aber eine Nachricht aus der Lebensbeschreibung Mohameds von Ibrahim Halebi (Terdschümei Seirol Halebi, gedruckt zu Kairo 1833) durch den gelehrten Orientalisten Freihrn. v. Hammer-Purgstall mitgetheilt, welche, wenn sie Glauben verdient, eben so wohl die Geschichte der biblischen Literatur erweitert, indem sie einen Uebersetzer des A. u. N. T. namhaft macht, der älter ist als der Anfang der mohamedanischen Zeitrechnung, als auch die Quellen genauer bezeichnet, aus welchen Mohamed die christlichen Bestandtheile des Korans geschöpft habe. Herr v. Hammer-Purgstall schreibt nämlich in seinem „Gemäldesaale der Lebensbeschreibungen großer moslemischer Herrscher der ersten

sieben Jahrhunderte der Hidschret" (Leipz. u. Darmst. 1837) 1. Bd. S. 57 f.: „Im dritten Jahre nach der Sendung der ersten Sure starb Werka, der Sohn Naufils, der Vetter Cadidsche's, ein für die Geschichte des Prophetenthums Mohameds höchst wichtiger Mann, dessen historische Wichtigkeit aber bisher allen europäischen Biographen Mohameds entgangen. Diese haben die aus dem Koran erhellende genaue Bekanntschaft Mohameds mit der Bibel in dessen zweimaliger Reise nach Syrien und in dem kurzen Aufenthalte in dem Kloster zu Boßra, bei den Vorstehern desselben, Bahira und Nestor, zu finden sich bemüht; von dem christlichen Priester Werka, Ben Naufil, aber (nach Ibrahim Halebi S. 52), dem Vetter Cadidsche's, welcher während der ersten achtzehn Jahre der Ehe Mohameds im innigsten Umgange mit demselben lebte, haben sie keine Kunde. Werka, Ben Naufil, war nicht nur Christ, sondern auch Priester, und hatte das A. u. N. T. aus dem Hebräischen in das Arabische übersetzt. Cadidsche und Werka waren also die ersten Bekenner des Islam, und des Letztern arabische Uebersetzung der heiligen Schriften gibt die genügende Auskunft über die großen Plagiate des Korans aus denselben. Mohamed betrauerte seinen Tod ungemein, und alle Quellen der Ueberlieferung haben das folgende Wort erhalten, womit der Prophet dessen Tod betrauerte: ich habe einen Priester im Paradiese gesehen, mit grünem Kleide angethan, denn es war ein Gläubiger, und es war kein Anderer als Werka. Werka, Ben Naufil, verdient also ausgezeichnete Erwähnung, nicht nur in der Biographie Mohameds, als dessen Hausfreund und Religionslehrer, sondern auch in der Literaturgeschichte als der erste bekannte Uebersetzer der Bibel in das Arabische." Der genannte Gelehrte hat diese Nachricht Ibrahims auf einem besondern Druckblatte mit der Ueberschrift: „On the first translation of the gospels into arabic," bekannt gemacht.

Es wurde aber bereits von anderer Seite die Glaubwür-

digkeit Ibrahims in Bezug auf die Nachricht, daß Werka christlicher Priester und Uebersetzer der heiligen Schriften war, in Zweifel gezogen (vergl. Theolog. Literaturbl. zur allgem. Kirchenzeitung, Montag den 19. März 1838, Nr. 34). Da die bisherigen Biographen Mohameds aus den besten Quellen nichts davon ausfindig machen konnten, daß Werka christlicher Priester und Bibelübersetzer war [1]), Ibrahim aber für seine Nachricht keine Quellen angibt, welche die Wahrheit seiner Mittheilung verbürgen, und sich schon dadurch verdächtig macht, daß er von einer Uebersetzung des A. u. N. T. aus dem Hebräischen spricht, so hat man allerdings Ursache, seine Glaubwürdigkeit in diesem Punkte zu bezweifeln, und zwar um so mehr, da er als ein Schriftsteller der neuesten Zeit von den erzählten Begebenheiten sehr entfernt ist. Abraham Geiger nimmt in der angeführten Schrift in Rücksicht auf dasjenige, was Mohamed aus dem Judenthume aufgenommen hat, gar keinen

---

[1]) Vergl. *Gagnier*, vie de Mahomet, traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs auteurs arabes. Amst. 1732. p. 99. 107. *Maracci*, Prodromi ad refut. Alcor. P. I. p. 44, berichtet über Werka mit den Worten des Mohamed Abul-Hasan, mit dem Beinamen: البخاري folgendermaßen: كان من كهان قريش وكان قد قراء صحف شيث وصحف ابراهيم وقراء التوراة والانجيل وزبور داود وكان عارفاً بصفات النبي... fuit unus ex ariolis Corasitarum, et jam legerat codices Seth et Abrahae et Pentateuchum et Evangelium et Psalmos David, et noverat epitheta prophetae etc. Maracci). Auch Abraham Geiger in seiner Preisschrift: „Was hat Mohamed aus dem Judenthum aufgenommen?" Bonn 1833, weiß von Werka nicht mehr als Gagnier, daß er nämlich eine Zeit lang Jude, ein Gelehrter und der hebräischen Sprache und Schriften kundig gewesen sey.

Anstand zu behaupten, daß er nicht aus den Schriften der Juden selbst (Urschriften oder Uebersetzung), sondern nur auf mündlichem Wege unterrichtet worden sey, da sich in dem Aufgenommenen Fehler finden, die einer absichtlichen Abänderung nicht zuzuschreiben sind, und bei der geringsten Bekanntschaft mit den Quellen hätten vermieden werden können.

Ob indessen auch Werka Christ und christlicher Priester war, können wir dahin gestellt seyn lassen; es handelt sich hier nur darum, ob derselbe dem Mohamed eine Uebersetzung der heiligen Schriften verfaßte, aus welcher Letzterer unmittelbar schöpfte, und es soll hier die Nachricht Ibrahims auch nur in Bezug auf das Neue Testament geprüft werden. Da nun Ibrahim sich auf keine älteren Zeugnisse für die Wahrheit seiner Mittheilung beruft, so kann die Frage: ob dem Mohamed eine Uebersetzung unserer kanonischen neutestamentlichen Schriften, angeblich von Werka bearbeitet, zu Gebote gestanden sey, nur dadurch wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit entschieden werden, daß der Koran selbst untersucht und dasjenige in Betracht gezogen wird, was Mahomed aus dem Christenthume genommen und wie er es dargestellt hat.

Dadurch nun, daß dieser Weg der Untersuchung eingeleitet wird, erhält vorliegende Arbeit einen allgemeinen Gesichtspunkt, indem jetzt als Hauptfrage aufgestellt wird: was Mohamed aus dem Christenthume aufgenommen habe, und die Frage: ob er aus einer schriftlichen Quelle, aus einer Uebersetzung des N. T. erkannt habe, wird mehr zur Nebenfrage, die sich aus der Darstellung, wie er den aufgenommenen Stoff wiedergegeben hat, nebenbei beantworten wird. Es wird nämlich auch hier in Rücksicht auf die christlichen Bestandtheile des Korans der Grundsatz geltend gemacht werden dürfen, den Geiger in Hinsicht der Bestandtheile aus dem Judenthume geltend macht, daß man von Mohamed erwarten dürfe, daß er solche Lehren und That-

sachen, die seinem Religionssysteme nicht widersprechen, ohne wesentliche Veränderungen aufgenommen hätte, wenn er eine schriftliche Quelle benützen konnte, und eben so, daß er Erzählungen, welche im N. T. gar nicht berührt sind, welche fabel- und mährchenhaft lauten, nicht als Wahrheit angeboten hätte, wenn ihm eine reinere Quelle zu Gebote stand, daß er endlich von groben historischen Irrthümern, welche bei Benützung der schriftlichen Quellen unmöglich vorkommen können, im letztern Falle frei geblieben wäre.

Wenn nun dargestellt wird, was Mohamed aus dem Christenthume aufgenommen habe, so bildet diese Arbeit dem Stoffe nach ein Seitenstück zur erwähnten Schrift des Abraham Geiger; es kann aber dieser Darstellung nicht die Ausführlichkeit und der Umfang gegeben werden, welchen der gelehrte Jude in Bezug auf das Judenthum sich vorgezeichnet hat, weil sonst die Gränzen, welche eine Zeitschrift setzt, überschritten würden; es ist ferner auch der Stoff hier nicht so reichhaltig, als er sich besonders in historischer Hinsicht bei einer Vergleichung des Korans mit den jüdischen Schriften ergibt.

Vor Allem aber halte ich es für zweckmäßig, einen Blick auf den Zustand des Christenthums in Arabien zu werfen, weil aus der innern Beschaffenheit desselben sich erklären wird, warum der Pseudoprophet gerade dasjenige aus dem Christenthum aufgenommen hat, was sich im Koran vorfindet. Aber die kirchenhistorischen Quellen sind in Rücksicht dieses Gegenstandes sehr mangelhaft, so daß man diesen Zustand nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmen kann. Da das Christenthum sehr frühe nach Arabien gekommen, und von Zeit zu Zeit die Lehre des Evangeliums in diesem Landstriche verkündet wurde, da ferner auch die Mönche, welche in den an Arabien gränzenden Wüsten lebten, und mit den durchstreifenden Nomadenhorden in Berührung kamen, auf dieselben wirkten, so läßt es sich schließen, daß die Christen auch zur Zeit Mohameds in Arabien ziemlich zahlreich waren,

obschon der Verbreitung des Christenthums in diesem Lande immer große Hindernisse in dem Wege standen. Die das Christenthum bekämpfenden Juden waren nämlich hier sehr zahlreich und mächtig; die Stämme der Bein Nadhir, Karitha, Kainokao und Chaiber waren jüdischen Glaubens (vergl. v. Hammer a. a. O. S. 10), und verfolgten die Christen. Namentlich erließ der letzte der alten Könige von Yemen, Du Nawas, der gleichfalls jüdischen Glaubens war, siebenzig Jahre vor Mahomeds Geburt eine harte Verfolgung über die Christen ergehen, deren der Koran selbst gedenkt, bei welcher die Christen genöthigt wurden, dem Christenthum zu entsagen, oder den Feuertod zu dulden hatten (vergl. Sura 85, 1. Maracci not. S. 792). Diese Verfolgungen vermochten es aber doch nicht, das Christenthum ganz zu verdrängen, oder es in enge Gränzen einzuschließen; so wie ganze Stämme jüdischen Glaubens erwähnt werden, so werden auch die Namen von Stämmen, der Bein Kende und Ghasan, genannt, welche sich zum Christenthume bekannten. Es scheint auch, daß die ältere Christengemeinde in Arabien schon seit längerer Zeit durch Häretiker, welche, in anderen Ländern verfolgt, daselbst einen ruhigen Aufenthaltsort suchten, einen ziemlich starken Zuwachs erhielt, insbesondere mochten sich viele Nestorianer aus dem benachbarten Syrien, um den Verfolgungen zu entgehen, dahin geflüchtet haben. Aber es finden sich im Koran Spuren, daß auch Reste älterer Sekten in diesem Lande fortlebten, so daß die Christen in Arabien in viele im Glauben abweichende Parteien geschieden waren. Wenn der Koran öfters der Spaltungen und Streitigkeiten der Christen über ihre Glaubensartikel mit bitterm Tadel erwähnt, so könnte man wegen der Bekanntschaft Mohameds in Syrien schließen, daß er die dortigen Christen vorzugsweise im Auge habe; allein die Rügen sind dergestalt niedergeschrieben, daß man bei einiger Aufmerksamkeit sieht, daß die Streitenden ganz in seiner Nähe sind, daß sie ihn beständig umgeben. Die Häretiker aber sind

nach dem Zeugnisse der Alten Verfasser der apokryphischen Schriften, von denen eine Anzahl auf uns gekommen ist. Von dem arabischen Evangelium „**de infantia Salvatoris**“ hat Heinrich Sike aus inneren Gründen nachgewiesen, daß es ursprünglich von den Nestorianern gelesen wurde, welches um so wahrscheinlicher ist, da seine Ursprache nicht die arabische, sondern die syrische zu seyn scheint (vergl. ***Thilo,*** **Cod. Apocr. N. T. XXXII sq.**). Das „**Evangelium de nativitate Mariae**“ ist nach Epiphanius von einem Gnostiker verfaßt (vergl. **haer. XXVI. Gnost. n. 12. LXXIX. Collyridian. n. 5. Augustin. l. XXIII contra Faust. Manich. l. IX.** Das „**Protoevangelium Jacobi**“ wird den Ebioniten zugeschrieben (vergl. **Epiphan. haer. XXX. Ebionit. n. 23**). Ueber andere apokryphische Schriften siehe ***Fabricii*** **Cod. Apocryph. N. T. p. 335 sq.**, besonders **p. 350.**

Indem nun die Häretiker von den Nachbarländern aus sich in Arabien niederließen, so brachten sie nebst ihren besonderen, von kirchlichen Lehrbegriffen abweichenden Meinungen auch solche, zum Theile fabelhafte und abgeschmackte Traditionen, welche in den apokryphischen Schriften niedergelegt sind, und vielleicht auch die eine und andere Schrift selbst mit sich. Wenigstens läßt sich nicht zweifeln, daß das arabische „**Evangelium de infantia Salvatoris**“ zur Zeit Mohameds in Arabien bekannt war. Es kennen dieses Evangelium auch arabische Schriftsteller, und es läßt sich schließen, daß es in großem Ansehen gestanden sey, weil es als ***evangelium quintum*** mit unseren vier kanonischen Evangelien zusammengestellt wird. Ahmed Ibn Idris (bei Hottinger, **hist. eccl. sec. XVI. p. 2. 76. 77**) sagt (nach der latein. Uebers. Hott.): **Quinque evangelia sunt, ex quibus quatuor celeberrima sunt . . . Evangelium *quintum* appellatur evangelium pueritiae, ubi ea commemorantur, quae ad infantiam Christi pertinent. Petro tribuitur, qui illud scripserit ex relatione Mariae. Multa in eo abundant, multa desunt; et referuntur ibi mirabilia, quae operatus est Christus (puer) etc.**

Es läßt sich aus diesen Umständen, so wie aus der Vermischung der Juden und Christen, schließen, wie der christliche Glaube in Arabien in der Periode, welche wir im Auge haben, beschaffen seyn mochte. Er war verunreinigt mit manchen fremdartigen Zusätzen: die Hauptsache gering achtend, hatte man namentlich Wohlgefallen an wunderbaren, alles ethischen Zweckes ermangelnden Begebenheiten, wie sie in den Apokryphen „de infantia Salvatoris" erzählt werden. Der dichtende morgenländische Geist schmückte die erhaltenen erdichteten Traditionen aus, erweiterte und bereicherte sie mit neuen Zusätzen. Wenn hier von fabelhaften Berichten der apokryphischen Evangelien die Rede ist, so muß nebenbei bemerkt werden, daß hiermit nicht ihr ganzer Inhalt als historische Unwahrheit erklärt wird; aber als solche muß der größte Theil ihres Inhaltes anerkannt werden, und gibt sich als solche auch ohne nähere Prüfung auf den ersten Anblick zu erkennen. Es unterscheiden sich namentlich die Wundergeschichten der Apokryphen wesentlich von den Wunderbegebenheiten unserer kanonischen Evangelien; während hier stets ein ethischer Zweck vorwaltet, ist man bei jenen meistens genöthigt zu fragen: cui bono sind solche Wunder gewirkt worden.

Wenn der Glaube der Christen, mit welchen Mohamed verkehrte, eine solche Beschaffenheit hatte, wenn er mit einer Menge von mährchenhaften Sagen verunstaltet war, so läßt sich schon daraus einigermaßen schließen, daß der Pseudoprophet bei der Benützung der christlichen Lehren und Thatsachen nicht wenige Mißgriffe machen mochte, daß, so wie diese Dichtungen allgemein verbreitet waren und geglaubt wurden, solche auch in seinen Koran eingeflossen seyen.

Außer diesem Hinblicke auf den Zustand des Christenthums halte ich noch die Erörterung einer andern Frage für nothwendig, nämlich der Frage: warum Mohamed christlichen Lehrinhalt in sein Religionssystem aufgenommen habe.

Diese Frage wird verschieden beantwortet, je nachdem man

Mohamed als Betrüger betrachtet, welcher, weit entfernt an seinen Prophetenberuf selbst zu glauben, durch den Schein und das Vorgeben einer höhern Weihe seiner Person und unter dem Vorwande einer Reformation aller bestehenden Religionen sich weltliche Macht erringen wollte, oder aber der Ansicht ist, daß er aus religiöser Ueberzeugung handelte, und namentlich seines Prophetenberufes subjektiv gewiß war. Diejenigen, welche ihm keine Ueberzeugung von seinem Prophetenberufe beilegen, welche in diesem nur ein politisches Mittel zu politischen Zwecken finden, sind nun auch der Ansicht, daß er nur darum sein Religionssystem mit dem Christenthume in Verbindung gesetzt habe, um, so wie durch die Anknüpfung an das Judenthum die Juden, so auch die Christen für seine Sache zu gewinnen und seinen Anhang zu verstärken, daß er also politisch berechnend die reineren Lehren seiner Landsleute, der Juden und Christen, zu vereinbaren suchte, um dadurch den Schein zu erzwecken, daß er Keinem von seinem Glauben etwas entziehe, sondern Allen nur noch Vollkommeneres gebe, wodurch er hoffen konnte, Alle sich und seiner Sache wohlgeneigt zu machen. Was die Juden anbelangt, so mußte es ihm daran gelegen seyn, diese nicht gegen sich zu haben, sondern vielmehr sie mit sich zu vereinen; denn sie waren, wie schon bemerkt wurde, zu seiner Zeit in Arabien sehr zahlreich und mächtig, und konnten, so wie sie von jeher der Verbreitung des Christenthums große Hindernisse in den Weg legten, auch der Ausbreitung seiner neuen Lehre große Schwierigkeiten verursachen. Wenn die Christen in Arabien nicht so zahlreich und mächtig gewesen seyn sollten, so konnte er auch die Christen an der Gränze von Arabien im Auge haben, und ihren Einfluß fürchten oder von ihnen hoffen.

Allein die Ansicht, welche in dem Werke Mohameds nur ein politisches Unternehmen und politische Berechnungen findet, halte ich für eine irrthümliche, und bin dessen gewiß, daß diejenigen, welche sie vertheidigen, nicht in seinen Geist ge-

blickt haben. Der Grund, warum Mohamed, so wie aus dem Judenthume, so auch aus dem Christenthume Lehrbestandtheile aufgenommen hat, ist nicht ein äußerer, sondern ein innerer, und zwar eben so gewiß, als daß er von der Vollendung der Prophetenreihe in seiner Person überzeugt war. In Arabien hatte sich, neben der vorherrschenden Vielgötterei und dem Sabäismus, namentlich im Stamme der Koraischiten, zu welchem Mohamed gehörte, die Lehre von Einem Gotte erhalten. Arabische Gedichte von unbezweifeltem Alterthume enthalten fromme und erhabene Gedanken über die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht Allahs, ja sie sprechen sogar den Glauben an die Auferstehung und das künftige Leben aus [1]). Da sich die alten Traditionen in diesem Lande wahrscheinlich mehr erhielten, als anderswo, so darf man schließen, daß der Glaube an Einen Gott, der sich den Menschen offenbart, hier nicht ganz fremd war. Mohamed war also in dem Glauben an Einen Gott aufgewachsen, und wahrscheinlich war ihm auch die Idee einer Offenbarung Gottes an die Menschen eingepflanzt worden. Schon in seiner Jugend hatte er Umgang mit den Christen in Syrien, und durch seine Unterredungen mit ihnen wurde sein religiöser Sinn und sein Glaube an die Offenbarungen Gottes befestigt; er kam zur festen Ueberzeugung, daß nur eine geoffenbarte Religion eine wahre sey, oder daß alle religiösen Erkenntnisse, welche die Menschen besitzen, auf Offenbarung beruhen. Von dem Glauben an Offenbarungen überhaupt war der Uebergang zum Glauben an Offenbarungen durch gewisse Personen in verschiedenen Zeiten ein ganz natürlicher, und so schloß er sich nun in Rücksicht auf die Organe der göttlichen Mittheilungen an die Juden und Christen an. So lebte er also des Glaubens, daß Gott den Menschen seinen Willen kund gegeben habe durch eine Reihe von Propheten im Judenthume und vom Anbeginne des Men-

---

[1]) Vergl. Pococke, spec. hist. arab. p. 107. 110.

schengeschlechtes, und sich in neuerer Zeit geoffenbart habe durch Jesum, den Sohn Maria's. Sur. IV. V. 162 läßt er Allah zu ihm sprechen: „Wahrlich wir haben dir Offenbarungen gegeben, so wie dem Noe und den Propheten nach ihm, dem Abraham, Ismael, Isak und Jakob und den Stäumen (Israels), Jesu, Job, Jonas, Aaron und Salomo, und übergaben dem David die Psalmen.“ Der Glaube an die Offenbarungen im A. B. und durch Jesus war die Vermittelung des Glaubens an sein eigenes Prophetenthum. Der neben dem reinen Monotheismus unter seinen Landsleuten herrschende rohe Sabäismus und lächerliche Aberglaube hatte ihn wohl schon früher angeeckelt, und bei seiner bessern religiösen Aufklärung mochte ihn bald der Gedanke beschäftigen, zur Läuterung des religiösen Glaubens beizutragen. Auf seinen Reisen nach Syrien und in seiner eigenen Umgebung hatte er das Judenthum und Christenthum kennen gelernt, aber es fehlte ihm an gründlicher Belehrung, um in das Wesen des Letztern einzudringen, und es bot sich ihm in seiner Umgebung auch nicht in einer reinen Gestalt dar. Er sah darum überall Mängel und Unvollkommenheiten, die einer Reinigung und Verbesserung bedürften, und wenn er einerseits das, was ihm anstößig war, als Zuthaten und Verunstaltungen der Menschen anerkannte, so schien ihm auch der Kern des Juden- und Christenthums noch nicht die Vollendung der Offenbarungen Gottes zu seyn, weil er es eben nicht vermochte, die Wahrheit des Christenthums aufzufassen. Unter diesen Umständen mußte ihm die Verheißung des Paraklets im Evangelium, der die Menschen in alle Wahrheit führen werde, besonders wichtig seyn. Es scheint, daß ihm die erste Veranlassung von Außen gegeben worden sey, diese Verheißung auf seine eigene Person zu beziehen. So unzuverlässig auch die Nachrichten der mohamedanischen Schriftsteller über sein Leben und namentlich über die frühere Periode desselben sind, so geht doch so viel daraus hervor, daß einzelne Juden und Christen, mit denen er in Berührung kam,

sein Talent und seine religiösen Erkenntnisse hochpriesen und bewunderten, und daß schon frühe ein Christ oder Jude ihm im Ernste oder aus Schmeichelei den Gedanken aussprach, daß in ihm der versprochene Paraklet erschienen seyn möchte. Mohamed Abul-Hasan (bei Maracci Prodr. p. 42) läßt schon bei seiner ersten Reise nach Syrien den Mönch Bahira den reisenden Handelsmann unter verschiedenen wunderbaren Vorgängen also anreden: „Wahrlich du bist es, du bist der Ersehnte,“ nämlich der Prophet, den Gott im Evangelium verheißen; denn so oft Bahiras, erzählt der arabische Schriftsteller, die Verheißung des kommenden Propheten im Evangelium gelesen, so hätte er aus Sehnsucht, ihn zu sehen, Thränen vergossen, und den jungen Mohamed nun als denjenigen begrüßt, den er im Evangelium vorausverkündet fand. Derselbe Schriftsteller berichtet (bei Maracci Prodr. p. 44), daß einst ein jüdischer Priester sich bei der Cadidsche befand, während sie Wittwe war, und als er den jungen Mohamed vorübergehen sah, denselben zu sich rief und ihn aufforderte, seinen Leib zu entblößen. Als er dieses that, so sah, erzählt der Mohamedaner, der Jude an Mahomed das Merkmal des Prophetènberufes und schwieg erstaunt. Auf die Anrede der Cadidsche sprach der Jude feierlich: „Mohamed ist der Prophet, der in der jüngsten Zeit auftreten wird; ich habe seine Merkmale im Pentateuch gelesen, und gelesen, daß er am Ende der Zeiten wird gesandt werden. O Cadidsche! dieser ist der Prophet ohne Zweifel. So habe ich es im Evangelium gelesen; er wird mit göttlichen Offenbarungen ausgezeichnet werden; außerdem wird ihn Gott durch ein besonderes Merkmal verherrlichen, durch die Sendung des Korans. Alle Herrlichkeit wird er übersteigen, und erhaben geachtet werden über alle Geschöpfe.“ Daß sich hier der Jude eben so wohl auf den Pentateuch, als auf das Evangelium beruft, hat nicht seinen Grund in einem Irrthume des Referenten, als wäre ihm der Unterschied der Juden und Christen nicht klar gewesen; wir sehen auch anderwärts, daß Moha-

med mit Juden in Berührung kam, die so wie in ihren Religionsbüchern, so auch in den christlichen Urkunden belesen waren. Von diesen und ähnlichen Berichten ist nun der Kern derselben festzuhalten, daß nämlich äußere Einwirkung den Gedanken an den Prophetenberuf bei Mahomed hervorgerufen habe. Bald nachdem er sich mit Cadidsche in seinem fünf und zwanzigsten Jahre ehelich verbunden hatte, trat er von den Handelsgeschäften zurück, und lebte, wie es scheint, fast beständig religiösen Betrachtungen. Um ungestört von dem Geräusche der Welt sein inneres Leben zu pflegen, suchte er die Einsamkeit, und brachte namentlich jährlich einen Monat in einer Höhle eines nicht weit von Mekka entlegenen Berges zu. Der Gedanke der Nothwendigkeit einer Religionsreformation mochte bei diesen einsamen Betrachtungen in ihm immer fixer werden, und die Idee eines neuen Prophetenthums in seiner Person, nachdem sie einmal angeregt war, immer mehr Gewalt über ihn gewinnen. Aber es fehlte noch die höhere Bestätigung seines Berufes, es fehlte noch das Bewußtseyn der wirklichen Verbindung mit Gott, wie er diese bei den früheren Propheten erkannt hatte. Doch konnte es endlich auch dahin kommen, daß sich bei ihm der Gedanke, daß ihm Gott durch einen Gesandten seinen Prophetenberuf verkündigen und bestätigen werde, objektivirte, daß er den göttlichen Boten, den er erwartete, bei der dem Morgenländer eigenen Gabe der Vision außer sich erblickte, und sofort seine religiösen Ideen als Mittheilungen dieses Gottesgesandten anerkannte. So kam er zur subjektiven Gewißheit, daß er Prophet, und zwar ein Prophet sey, der im Evangelium verheißen, und daß seine religiösen Ideen unmittelbare Eingebungen Gottes seyen. So bezieht er nun auch die Verheißung des Evangeliums wirklich auf seine Person (Sur. IX. 6): „Und es sagte Jesus, der Sohn Maria's: O Söhne Israels! wahrlich ich bin von Gott zu euch gesandt, zu bestätigen das, was geoffenbart von mir in dem Pentateuch, und zu verkündigen den Gesandten, der nach mir kommen

wird; sein Name ist Ahmed" (احمد). Nach dieser Idee einer fortlaufenden göttlichen Offenbarung, Leitung und Führung des Menschengeschlechtes mußte er nun auch den wesentlichen Inhalt der in dem A. u. N. T. niedergelegten Offenbarungen als Wahrheit anerkennen, und er ist dadurch veranlaßt, die historischen Begebenheiten, welche mit diesen Offenbarungen zusammenhängen, aufzunehmen, insofern Lehre und Geschichte nicht der sich in ihm gebildeten besondern Idee der Vollendung und höchsten Stufe des Prophetenthums in seiner Person zuwiderlaufen. Er kann und will nichts wesentlich Neues geben, sondern die bereits schon vorhandenen Offenbarungen theils nur bestätigen, theils sie reinigen von menschlichen Zusätzen, und sie zur Vollendung erheben. Darum fordert er von seinen Anhängern eben so wohl Glauben an seine Offenbarungen, als an die Offenbarungen des Juden- und Christenthums, welche letztere von ihm aufgenommen worden seyen. Sur. II. 37: „Saget, o Moslemin! wir glauben an Gott und an das, was zu uns herabgesandt worden (d. i. der Koran), was mitgetheilt wurde dem Abraham, Ismael, Isak und Jakob und den Stämmen (Israels), dem Mose und Jesu, und was mitgetheilt wurde den Propheten von ihrem Herrn; nicht machen wir einen Unterschied unter diesen (d. i. wir nehmen ihre Offenbarungen alle mit gleicher Ehrfurcht auf)."

Der Grund also, warum Mohamed eben so wohl aus dem Juden- als aus dem Christenthume historische und Lehrbestandtheile aufgenommen hat, liegt in der Idee seines Religionsgebäudes; dieses soll seyn der Inbegriff aller Offenbarungen Gottes an die Menschen, also in sich schließen die Offenbarungen des Juden- und Christenthums, und soll ihre Vollendung und höchste Stufe seyn. Darum sind auch die Juden und Christen, welche ihm keinen Glauben schenken, dem Gerichte und der Strafe anheimgefallen, da sie gerade dadurch, daß sie ihm nicht glauben, Unglaube an Gottes Offenbarungen überhaupt beweisen. Dadurch, daß sich das

Juden- und Christenthum an sich abschließt, entstehen nun unvollendete Körperschaften, und die Bekenner des einen und des andern sind ohne die Aufnahme der neuesten Offenbarungen nicht Bekenner des sich offenbarenden Gottes und der Offenbarung überhaupt, sie sind Anhänger einer Sekte. Das Vorbild ist Abraham; er war weder Jude noch Christ, er war ein Gläubiger an die Offenbarung Gottes überhaupt, er war Rechtgläubiger, Moslem (حنيفا مسلما) Sur. XXI. 92. 93. Es gehört natürlich die Untersuchung nicht hierher, welchen Gehalt und welche Bedeutung Mohameds Religionsidee hat, und wie er dieselbe ausführte; es war nur die Aufgabe, dieselbe zu entwickeln.

Nach diesen Vorbereitungen kann nun auf die Darstellung dessen, was Mohamed aus dem Christenthum aufgenommen, selbst übergegangen werden, wobei immer zugleich herauszuheben ist, wie er es aufgenommen hat, um daraus über seine Quelle zu urtheilen. Zuerst sollen die historischen christlichen Bestandtheile des Korans dargestellt werden, sodann der Lehrinhalt, der entweder wirklich aus dem Christenthume stammt, oder diesen Ursprung zu haben scheint, endlich die Vergleichungen, Bilder, Redensarten 2c., die aus den christlichen Urkunden entweder wirklich geflossen sind, oder wenigstens in denselben ihre Parallelen haben.

1. Historische Bestandtheile. Wir beginnen mit der Darstellung dessen, was der Pseudoprophet über den Vorläufer des Herrn mittheilt. Sur. III. 33 ff. erzählt er die wunderbare Verkündigung Johannis, des Täufers. Damit ist zu verbinden Sur. XIX. 1 ff. XXI. 90. Er leitet am ersten Orte den Gegenstand so ein, als ob ihm die Stammregister unserer kanonischen Evangelien vorschwebten. „Wahrlich," sagt er V. 33. 34., „Gott hat auserwählt den Adam, Noe und die Familie Abrahams über die Welten (hat sie bevorzugt vor allen Geschöpfen der Welt), ein Geschlecht, in welchem abstammen die Einen von den Anderen (ذرية بعضها من

(بعض). Wenn er in diesen zwei Versen auf die Abstammung Jesu, dessen Vorausverkündigung und Geburt in dieser Sure gleichfalls erzählt wird, hindeuten wollte, so ist wohl klar, daß er die Stammregister unserer kanonischen Evangelien nicht vor sich liegen hatte, sonst würde er wenigstens die Hauptabschnitte derselben bezeichnet haben. Dies leuchtet auch hervor aus der Stellung der historischen Personen unserer Stammregister, wie sie im Koran Sur. IV. 162 und anderwärts vorkommt. Dort folgt auf Jakob Jesus, sodann Jonas, Aaron, Salomo und David. Die Art und Weise jener und dieser Darstellung deutet auf eine Reminiscenz an mündliche Mittheilung, nicht auf Benützung schriftlicher Quellen. Was er von der Frömmigkeit des Zacharias und seiner Frau sagt, hat einige Aehnlichkeit mit der Beschreibung des Evangelisten Lukas. Sur. XXI. 90 heißt es nämlich: „Diese wetteiferten in guten Werken (كانوا يسارعون في الخيرات), und riefen uns (den Herrn) an mit Liebe und Ehrfurcht und waren uns demüthig unterworfen (وكانوا لنا خاشعين).“ Der Evangelist 1, 6: Ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι. Der Grundgedanke ist derselbe, aber die Abweichung in der Darstellung ohne besondern Grund und der Umstand, daß er die Charakterschilderung der Eltern des Johannes nicht da einfügt, wo er ausführlicher von ihrer Geschichte spricht, nämlich Sur. III. oder XIX., so wie sie der Evangelist als einleitende Worte und als Begründung der Gnade Gottes gegen Zacharias und Elisabeth der Verkündigung voransetzt, weisen wiederum auf eine mündliche Erkenntnißquelle hin, so daß er sich bei dem Niederschreiben der XX. Sure zufällig des Gehörten erinnerte. Sur. III. 38. läßt nun Mohamed den Zacharias zu Gott beten: „Schenke mir, o mein Herr! von deiner Liebe ein gutes Kind; du bist ja ein Hörer der Bittenden (V. 39),

und es riefen ihn (den Zacharias) die Engel, und er betete stehend im Innern des Tempels (الحراب, der Ort im Tempel, wo der Vorbeter Mekka zugewandt steht). Es sprachen die Engel: Wahrhaftig, Gott verheißt dir einen Sohn, Namens Johannes, der zeugen wird von dem Worte, das von Gott kommt (بكلمة من الله, *λόγος τοῦ* oder *ἐκ τοῦ θεοῦ*, wie Mohamed Jesum öfters bezeichnet); ein verehrungswürdiger Mann wird er seyn (سيّد, nach Gelal: ein Haupt, Herr seiner Bekenner), ein Enthaltsamer und ein frommer Prophet (V. 40). Er antwortete: Wie kann mir ein Sohn werden, da schon über mich gekommen das Greisenalter und meine Frau unfruchtbar ist." Eine große Uebereinstimmung mit Lukas fällt hier in die Augen; Engel Gottes reden den Zacharias an im Heiligthume, bei Lukas befindet er sich gleichfalls in demselben, 1, 9: *εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἔξω.* Die Engel nennen den Namen dessen, den sie verkünden; bei Lukas sagt der Engel auf ähnliche Weise (V. 13): *καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην;* er wird ein wahres Zeugniß ablegen von dem Logos, dem Worte; *καὶ αὐτὸς προσελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ* (*τοῦ κυρίου*) *ἐν πνεύματι και δυνάμει Ἠλίου* (Luk. 17), er wird groß im Herrn seyn, ein Enthaltsamer, ein gerechter, frommer Prophet; *ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον κυρίου. καὶ οἶνον καὶ σικέρα οὐ μὴ πίῃ. καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ* (Luk. 15). Insbesondere zeigt sich eine Zusammenstimmung mit Lukas in der Gegenrede des Zacharias, welchen der Evangelist (V. 18) sagen läßt: *κατὰ τὶ γνώσομαι τοῦτο; ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης, καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς.* Indessen sind bei großen Aehnlichkeiten die Differenzen wieder so groß, daß man sieht, daß Mohamed den Text des Lukas

nicht vor sich liegen hatte; denn stand ihm dieser zu Gebote, so ließe sich nicht absehen, warum er diesen Geschichtstheil nicht wörtlich aufgenommen hätte. Noch mehr zeigt sich eine Abweichung in dem Folgenden. V. 41 S. III. läßt Mohamed den Zacharias ein Zeichen für die Wahrheit der Verkündung vom Engel fordern, worauf derselbe spricht: Dein Zeichen wird seyn, daß du nicht anredest die Menschen drei Tage, außer durch Geberden. Der Evangelist läßt den Engel verkünden, daß Zacharias stumm seyn werde bis zur Zeit, wo ihm der Sohn geboren wird — *καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα*, — und zwar ist dies nicht blos ein Zeichen für die Wahrheit des göttlichen Wortes, sondern zugleich Strafe für den Unglauben des Zacharias — *ἀνθ᾽ ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου* (V. 20). Auch in dieser Darstellung gibt sich die Erinnerung an eine mündlich mitgetheilte, vielleicht vorgelesene Erzählung kund, die mit einem gewissen Grade der Treue wiedergegeben ist, und leicht gegeben werden konnte, da das Historische wenigstens nach seinen Hauptpunkten sich dem Gedächtnisse leicht einprägt.

Sur. XIX. 1 ff. wird die Verkündigung des Johannes auf dieselbe Weise erzählt wie Sur. III., nur daß Gott durch den Mund des Engels (V. 7) zu dem Namen Johannes noch hinzufügt: keinem Andern haben wir vorher diesen Namen gegeben. Diese Worte erinnern an die Einrede der Anverwandten des Zacharias und der Elisabeth bei Lukas 1, 61, welche gegen die Forderung der Mutter, daß der neugeborne Knabe Johannes genannt werde, einwenden: *ὅτι οὐδείς ἐστιν ἐν τῇ συγγενείᾳ σου, ὃς καλεῖται τῷ ὀνόματι τούτῳ.* Nebst diesem verkündet hier der Engel, daß Zacharias drei Nächte stumm seyn werde. Gerade aber solche chronologischen und sachlichen Verwechselungen ähnlicher Gegenstände weisen darauf hin, daß nicht aus einer schriftlichen Quelle geschöpft wurde.

Wir verbinden hiermit dasjenige, was außer dem schon

Angeführten Mohamed von Johannes noch weiter erfahren hatte. Wenn die mohamedanischen Ausleger des Korans nicht ganz irren, so wußte derselbe, daß Johannes eines gewaltsamen Todes starb. Sur. XVII. 4 läßt der Pseudoprophet Gott sprechen: „ausdrücklich haben wir den Söhnen Israels im Buche (Pentateuch) gesagt: wahrhaftig ihr werdet euch versündigen zwei Male.“ Es ist sodann ohne nähere Bestimmung V. 5. 7 von der Erfüllung dieser Voraussage die Rede. Die Ausleger des Korans stimmen darin überein, daß mit der ersten Versündigung die Ermordung des Zacharias (vergl. Matth. 23, 35, Luk. 11, 51), mit der zweiten aber die Ermordung Johannes des Täufers gemeint sey. So Gelal, Jahia, Samachscheri. Die Auctorität dieser Erklärer fällt freilich fast gänzlich, wenn man die großen historischen Verstöße beachtet, welche sie gerade an dieser Stelle sich zu Schulden kommen lassen; man möchte dafür halten, daß die Beziehung dieser Stelle des Korans auf den Tod des Johannes nur von ihnen selbst gemacht sey. Gelal und Jahia machen den Zacharias, den sie den Vater des Johannes nennen, zum Zeitgenossen des Goliath, den dessen Herr (Gott) zur Strafe für den Frevel an Zacharias gegen die Juden geschickt habe; den Johannes, des Zacharias Sohn, aber zum Zeitgenossen des Nabuchodonosor (بخت نصر), der gleichfalls zur Strafe für den verübten Mord gegen die Juden gezogen sey. Samachscheri setzt an die Stelle des Nabuchodonosor den Sanherib. Man sieht, daß die mohamedanischen Ausleger des Korans dem Pseudopropheten in Hinsicht der historischen Verstöße und Sorglosigkeit um die historische Genauigkeit, welche sich überall im Koran kund gibt, getreulich gefolgt sind. Mag nun aber Mohamed bei der angeführten Stelle des Korans wirklich an den gewaltsamen Tod des Täufers gedacht haben oder nicht, so geht daraus nur so viel hervor, daß er die einfache Thatsache wußte, und es ist, wenn man seine sonstige breite und bis zum Ekel

wiederholende Erzählungsweise beachtet, wahrscheinlich, daß er die näheren Umstände der Ermordung des Johannes nicht wußte, da er sie sonst gewiß wenigstens einmal mitgetheilt hätte; daraus folgt aber weiter, daß er unsere kanonischen Evangelien, wenigstens das nach Matthäus, nicht gelesen habe.

Von Johannes gehen wir nun über zur Geschichte Jesu, welche mit der Lebensgeschichte seiner Mutter Maria eröffnet wird. Sur. III. u. XIX. sind wieder die Hauptstellen, in welchen hierüber berichtet wird. Sur. III. 35 weiht die Mutter der Maria ihre Leibesfrucht dem Herrn mit den Worten: „O mein Herr! ich habe dir das gelobt, was in meinem Leibe ist; nimm es von mir zum Eigenthum hin.“ Die Mutter der Maria aber wird hier genannt die Frau des Amram (امرأت عمران), woraus erhellt, daß er die Maria, die Mutter des Herrn, verwechselt mit der Tochter des Amrám und Schwester Moses und Aarons (vergl. Num. c. 20.). Diese Verwechselung wiederholt sich an mehreren Stellen. Sur. XIX. 27 ist die Maria, die Mutter des Herrn, ausdrücklich Schwester Aarons genannt. Solche historische Verstöße, die auch nur bei einiger genauer Sachkenntniß nicht vorkommen können, deuten doch wohl nicht auf Benützung schriftlicher zuverlässiger Quellen hin; wenn Mohamed eben so wohl eine Uebersetzung des A. als N. T. vor sich hatte, so konnte er unmöglich die Maria, die Mutter des Herrn, unmittelbar von Amram, Moses Vater, abstammen lassen. Es gleicht diese Verbindung der Zeit nach getrennter Personen jener oben erwähnten Prophetenreihe (Sur. IV. 162), wo nach Jesus Job, Jonas, Aaron, Salomo und David folgen. Wir übergehen die Versuche der mohamedanischen Ausleger, den Bericht ihres Propheten zu rechtfertigen und mit der Geschichte auszugleichen; diese sind vollkommen ungenügend. Der Text des Korans fährt nun Sur. III. 36 ff. weiter so fort: „O mein Herr! ich habe nur ein Mägdlein

zur Welt gebracht; (Gott aber wußte wohl, was sie geboren). Ein Mägdlein ist aber nicht wie ein Knäblein (d. i. ist nicht wie dieses zum Tempeldienste tauglich). Ich habe ihm den Namen Maria beigelegt, und empfehle es deinem Schutze, so wie dessen Nachkommenschaft gegen den Satan, der mit Steinen geworfen wurde (nach der Sage von Abraham, als er diesen an der Opferung seines Sohnes hindern wollte). (Sur. XIX. 43.) Es nahm der Herr die Maria nun auf als ein schönes Opfer, und machte sie sproßen als einen schönen Sproß, und Zacharias nahm sie in Pflege. So oft nun Zacharias zu ihr in den Tempel eintrat, so fand er Speise bei ihr, und als er sagte: O Maria! woher kommt diese dir zu? so antwortete sie: von Gott ist sie, denn Gott gibt Nahrung ohne Maaß, wem er will." — Dies rechnet Mohamed (V. 44) zur Geschichte der Geheimnisse, und gründet die Erkenntniß dessen auf eine göttliche Offenbarung. „Wir offenbaren," läßt er Gott sprechen, „dir diese Geschichte, weil du nicht bei den Priestern warst, als sie ihre Stäbe werfend durch das Loos es wollten entscheiden lassen, wer die Maria in Pflege aufnehmen sollte, und du auch nicht bei ihnen warst, als sie mit einander darüber stritten." Daß die Evangelien von dieser Erzählung nichts enthalten, ist bekannt; es beruft sich auch Mohamed hier deutlich nicht auf eine schriftliche Urkunde, sondern auf eine göttliche Offenbarung, die jedoch nicht von Oben, sondern aus seiner nächsten Umgebung, aus dem Munde seiner Vertrauten oder aus der allgemeinen evangelischen Tradition ihm zufloß. Die Apokryphen ertheilen uns hierüber ausführlichen Bericht. Hören wir darüber die ***Historia de nativitate Mariae et de infantia Christi*** (bei Thilo, cod. apocr. N. T. tom. I. p. 349 ff.); diese erzählt c. 4.: **Posthac autem concepit Anna, expletisque mensibus novem peperit filiam et vocavit nomen ejus Mariam. Cum autem tertio anno ablactasset eam, abierunt simul Joachim et Anna, uxor ejus, ad templum domini, et offerentes hostias domino tradiderunt infantulam suam**

in contubernio virginum, quae die noctuque in dei laudibus manebant etc. Noch ausführlicher berichtet darüber das *Protoevangelium Jacobi minoris* (bei Thilo, p. 199 ff.) c. VII. VIII.; das *Evangelium de nativitate Mariae* (ibid. p. 326 ff.) c. VI. VII.; in dem letztern wird unter anderen wunderbaren Begebenheiten auch erzählt, daß Maria von Engeln besucht wurde; in dem Evangelium des Jakobus, daß sie aus der Hand eines Engels Speise erhielt. Auch die arabische *Historia Josephi fabri lignarii* (ibid. p. 11) c. III. erwähnt diese Geschichte. Bei den Vätern kommt diese Erzählung mit verschiedenen Modifikationen öfters vor. Vergl. Gregor. Nyss. homil. in diem nativ. Christi. tom. III. p. 346. Andreas Cret. homil. in nativit. Mariae in auctuario novo biblioth. P. P. t. I. col. 1302. Joann. Damasc. de orthod. fide l. IV. c. 14. Gregor. Nicomed. homil. in s. Deiparae repraesent. auctuarii nov. t. I. col. 1087 und bei A. (vergl. Thilo l. l. p. 349). Es ist hier der historische Gehalt dieser Erzählung nicht zu untersuchen; so viel erhellt aus der vielfachen Aufnahme derselben, daß sie sowohl im Oriente als auch im Occidente allgemein bekannt war, und so dem Mohamed durch mündliche Mittheilung oder aus apokryphischen Schriften bekannt werden konnte. Was das Loosen und Streiten der Priester um die Pflege der Maria anbelangt, welches der mohamedanische Erklärer des Korans, Gelal, aus alten Traditionen genauer zu beschreiben weiß, so machen davon die Apokryphen keine Erwähnung; wohl aber erwähnt das *Evangelium de nativitate Mariae* c. VII. (bei Thilo p. 328) und die *Historia Josephi fabri lignarii* (ibid. p. 13) einer Entscheidung durch das Loos über die Verehelichung der Maria. Vielleicht hat Mohamed beides mit einander vermengt, und es ließe sich daraus schließen, daß er in diesem Gegenstande auch keine der vorhandenen apokryphischen Schriften vor sich hatte, sondern überhaupt nur aus dem Gedächtnisse nach unbestimmten Reminiscenzen referirt.

Die Verkündigung der Empfängniß Maria's leitet Mohamed Sur. XIX. 16 ff. auf folgende Weise ein. Gott spricht zu ihm: „Melde auch in dem Buche (Koran) von der Maria, wie sie sich von den Ihrigen nach einem Orte hin abgesondert hat, der gegen Morgen lag (مكانا شرقيّا), und nachdem sie entfernt von ihnen daselbst den Schleier abgelegt, schickten wir zu ihr unsern Geist (den Engel Gabriel), den sie für einen wahrhaften Menschen ansah." Nach den alten Erklärern des Korans war jener östlich gelegene Ort ein Zimmer in dem Hause des Zacharias, das gegen Osten, also gegen das Allerheiligste des Tempels lag. Die Erzählung der *Historia de nativitale Mariae et de inf. Salv.* bietet c. VIII. nur eine unbedeutende Aehnlichkeit mit dem Berichte des Korans dar; nach derselben geschah nämlich die Verkündigung durch den Engel gleichfalls, als Maria sich von Zacharias und den Seinigen entfernt hatte; aber der Ort der Entfernung ist nicht ein entlegenes Zimmer im Hause des Zacharias, sondern das Haus Josephs. Es wird nämlich dort erzählt, daß Joseph, als ihm die Maria durch das Loos zugesprochen wurde, sich weigerte, sie zur Frau zu nehmen. Er meinte, sie eigne sich als eine Jungfrau in den Blüthenjahren mehr für einen seiner Söhne, als für ihn, den Greisen. Der Hohepriester aber bestand darauf, daß sie mit keinem Andern als mit Joseph verbunden werden könne, und Joseph nahm sie in sein Haus auf mit fünf anderen Jungfrauen, welche der Maria zur Erheiterung dienen sollten bis zur Zeit der Vermählung. Sie loosten nun über die Beschäftigungen, welche ihnen die Priester gegeben, und die Maria traf das Loos, Purpur zu spinnen zu einem Vorhange des Tempels. Während die Jungfrauen ihr dies streitig machen wollten, da sie als die jüngste diese Auszeichnung nicht verdiente, unterbricht der Engel Gottes, der in ihre Mitte tritt, das Gespräch, und verkündet, daß der Maria der Name einer Königin der Jungfrauen gebühre.

Am folgenden Tage erscheint der Engel wieder, und verkündet der Maria ihre Empfängniß. Während dieses geschah, befand sich Joseph in Kapernaum. Auch das Protoevangelium des Jakobus c. IX. und die arabische Geschichte Josephs berichten, daß Maria in das Haus Josephs geführt worden sey; das Evangelium de nativitate Mariae aber erzählt, daß sie von der Pflege bei Zacharias wieder zu ihren Eltern zurückgekehrt sey. Mohamed ist hier offenbar keiner der Traditionen gefolgt, welche in den noch vorhandenen Apokryphen niedergelegt sind; in seiner Umgebung waren über diesen Gegenstand andere Sagen verbreitet, die aus der angeführten Stelle des Korans hervorleuchten, und von Gelal zu dieser Stelle genauer berichtet werden. In der Verkündigung der Empfängniß der Marria nähert sich nun der Koran wieder unseren kanonischen Evangelien. Maria spricht Sur. XIX. 18 ff., als ihr der Engel in Menschengestalt erscheint: ich nehme meine Zuflucht zu dem Allerbarmer vor dir, wenn du Gottesfurcht hast (so wirst du dich von mir entfernen). Der Engel antwortet: wahrhaftig, ich bin ein Gesandter Gottes, dir einen heiligen Sohn zu schenken. Maria aber sagt: woher wird mir ein Sohn seyn, da mich noch kein Mann berührte, neque fuerim meretrix. Der Engel antwortet: so wird es geschehen. Es spricht der Herr: dies ist leicht bei mir, und wir werden ihn machen zu einem Wunder für die Menschen, und in ihm unser Erbarmen niederlegen. Sur. III. 45 ff. lautet der Gruß etwas anders; es sind hier mehrere Engel, welche sprechen: „o Maria! wahrhaftig, Gott verkündet dir das Wort, das von ihm kömmt (يبشرك بكلمة منه); sein Name wird seyn Jesus Christus, Sohn der Maria, ruhmvoll in dieser und in der künftigen Welt, und seyn wird er aus der Zahl derer, welche Gott nahe sind (welche ihm zum Opfer dargebracht werden,) (من المقربين). Sprechen wird er zu den Menschen in der Wiege und im vorge-

rückten Alter, und er wird seyn ein Gerechter. (Vergl. Sur. V. 109, 110.) Wenn nun auch die Darstellung in Sur. XIX. die Vermuthung zuließe, daß dort Mohamed aus unseren kanonischen Schriften erkannt habe, so zeigt doch die unreinere Darstellung in Sur. III. auf den ersten Augenblick, daß er aus einer andern Quelle schöpfte, sey es die mündliche Sage, welche die evangelische Geschichte unserer kanonischen Bücher verunstaltete, oder eine Schrift, welche diese Sage aufgenommen hatte. Dies geht noch deutlicher aus der Fortsetzung der Geschichte Maria's hervor, worin der dichtende Geist sich frei bewegt. Als Maria empfangen hatte, da ging sie (wird Sur. XIX. 22 ff. weiter berichtet) an einen fernen Ort. Sie erhielt nun die Geburtswehen bei dem Stamme eines abgestandenen Palmbaums. Als sie jammerte und klagte, da rief es unter ihr: betrübe dich nicht, der Herr hat dir zu den Füßen ein Bächlein strömen lassen, und schüttle nur den Stamm des Palmbaums, so werden von ihm reife Datteln über dich herabfallen. Der Engel sagte ferner: wenn dich Jemand von den Menschen fragt über den Knaben, so spreche: Wahrlich, ich habe dem Herrn Enthaltsamkeit gelobt (صومًا, jejunium, nach Gelal امساكًا عن الكلام, Enthaltsamkeit vom Sprechen), darum rede ich keineswegs mit einem Menschen. Sie kam nun mit dem Knaben zu ihrem Volke (zu den Ihrigen), und trug ihn auf ihren Armen. Da sagten die Leute: o Maria! du hast ein Wundersames vollzogen; Schwester Aarons, dein Vater war ein rechtschaffener Mann und deine Mutter ein züchtiges Weib. Jene winkte auf den Knaben (daß sie ihn anreden sollten); sie aber sagten: wie können wir mit dem Kinde reden, das noch in der Wiege liegt? Da nahm der Knabe das Wort und sprach: wahrlich, ich bin ein Diener Gottes; mir hat er das Buch (Evangelium) übergeben, und mich bestimmt zum Propheten; sein Segen wird über mir seyn, wo ich auch seyn werde; er hat mir aufgetragen Gebet

und Almosen für mein ganzes Leben, hat mir anbefohlen fromm zu seyn gegen meine Gebärerin, und hat mich nicht zum unglückseligen Hoffärtigen bestellt. Gesegnet war mir der Tag meiner Geburt, und gesegnet wird seyn der Tag, an welchem ich durch die Auferstehung in ein neues Leben treten werde. — Der mohamedanische Mythologe Kessäus erläutert und vervollständigt diese von Mohamed aufgenommene Sage. Die Maria befand sich nach seiner Erzählung bei der Verkündigung des Herrn durch den Engel im Hause des Zacharias. Um ihre Geburt zu verheimlichen, war sie nun bei Nacht außer die Stadt gegangen, um unter einem Palmbaum zu gebären. Als Zacharias sie zu Hause vermißte, so schickte er den Joseph aus, daß er sie aufsuche. Als er sie nun fand und sie auf seine Anrede schwieg, so sprach das neugeborne Knäblein zu Joseph (bei Thilo S. 132):

يا يوسف ابشر وقر عينا وطب نفسا فقد
اخرجني الله من ظلمات البطن الي ضو الدنيا
وساتي الي بني اسرايل وادعوهم الي طاعة الله

— O Joseph! freue dich und frohlocke und sey gutes Muthes! Dein Gott hat mich herausgeführt aus den Finsternissen des Leibes in das Licht dieser Welt, und ich werde mich wenden an die Söhne Israels, und sie einladen zu dem Gehorsam Gottes. Kessäus berichtet sogar, daß das Kind schon im Mutterleibe gesprochen habe (bei Thilo S. 135), so wie auch Gelal zu dieser Stelle (bei Maracci) Meinungen anführt, welche dafür stimmen, indem Einige die Worte des Korans (Sur. XIX. 23): „und er sprach: Sey nicht traurig, o Maria!" u. s. w., dem Kinde in den Mund legen, während Andere den Engel Gabriel sie sprechen lassen. Die Mohamedaner haben die Sage vom Sprechen des Kindes sogleich nach seiner Geburt auch auf ihren Propheten übertragen; denn ihn lassen sie gleich nach seiner Geburt ein Lob-

gebet zu Gott aussprechen (*Abunazar* in **Hottingeri hist. orient. l. 1. c. VI.**).

Diese Sagen, welche Mohamed aus dem mündlichen Sagenkreise oder aus irgend einer apokryphischen Schrift geschöpft hat, finden sich in einer gewissen Gestaltung nun wirklich auch in dem arabischen Evangelium *de infantia Salvatoris* **c. I. II. III.** Daselbst wird erzählt, daß Joseph auf das kaiserliche Edikt nach Jerusalem reiste, und nach Beihlehem kam. Als er und Maria bei einer Höhle anlangten, so bekannte Maria dem Joseph, daß sie alsobald gebären werde; sie könnte deßhalb nicht in die Stadt weiter gehen, sondern wolle diese Höhle in Besitz nehmen. Joseph entfernte sich nun, um eine Frau zu ihrem Beistande aufzusuchen, und als er mit dieser wieder zur Höhle kam, so hatte sie schon geboren, und die Höhle war beleuchtet von vielen Lichtern. Der Hohepriester Josephus, aus dessen Buch der Verfasser dieses Evangeliums geschöpft haben will, habe gesagt, daß Jesus in der Wiege gesprochen habe: يسوع تكلم وهو حين كان في المهد c. 1. Allein die eigenthümlichen Dichtungen des Korans, welche sich in den Apokryphen nicht finden, beweisen doch deutlich, daß Mohamed eine andere Quelle, als dieses Evangelium, unmittelbar benützte.

Was indessen diesen Sagenkreis selbst anbelangt, so scheint er selbst die Dichtungen der alten Poeten in sich aufgenommen zu haben. Homer (hymn. in Apoll.) sagt auf ähnliche Weise von der Latona, daß sie bei der Geburt der Diana und des Apollo sich an eine Palme gestützt habe:

Τὴν τότε δὴ τόκος εἷλε, μενοίνησεν δὲ τεκέσθαι
Ἀμφὶ δὲ φοίνικι βάλε πήχεε, γοῦνα δ' ἔρεισεν
Λειμῶνι μαλακῷ · μείδησε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν.

(Vergl. Callimach. hymn. in Delum.)

Die Sage, daß Jesus als Kind geredet habe, scheint von den Judenchristen herzukommen. Die Juden bildeten nämlich

die Messiasidee so aus, daß sie alles, was sie von Moses wußten oder ihm beilegten, auch vom Messias erwarteten. Nun wird in Debarim Rabba (S. 267), wo der Streit Samaels mit Mose über seine Seele, die jener abholen soll, erzählt wird, Moses so redend eingeführt: „wisse, ich bin Abrahams Sohn, der beschnitten aus dem Mutterleibe kam, dessen Mund geöffnet wurde am Tage der Geburt, der auch sogleich auf seinen Füßen ging, mit Vater und Mutter redete, und seine Milch sog.“ Nach Epiphanius (haer. 41. Alogor. n. 20.) sind die Wunder der Kindheit Jesu gegen die Häretiker aufgebracht worden, welche behaupteten, es habe sich der Christ erst in der Taufe mit Jesu verbunden; er kömmt aber hierin in Widerspruch mit sich selbst, da er sonst solche Sagen und die apokryphischen Schriften außerhalb der rechtgläubigen Kirche entstehen läßt.

Außerdem erwähnt Mohamed noch eines andern Wunders aus der Jugend Jesu. Sur. III. 48 heißt es nämlich: „als Jesus zu den Söhnen Israels kam, so sprach er: wahrlich, ich komme zu euch mit einem Zeichen von Gott; ich werde nämlich aus Thon die Form eines Vogels machen, sodann dieselbe anhauchen, und es wird daraus ein lebendiger Vogel werden durch den Willen Gottes.“ Es ist merkwürdig, daß diese Sage auch in einer Abschwörungsformel erscheint, welche einem Sarazenen auferlegt wurde, als er zum Christenthum übertrat; unter Anderm muß er dem Glauben entsagen, daß Jesus „ἔτι νήπιος ὢν πετεινὰ ἐκ πηλοῦ ἐπλαστούργει, καὶ ἐμφυσῶν ἐποίει αὐτὰ ζῶα“ (bei Thilo S. 149). Die Apokryphen geben über dieses angebliche Wunder des Knaben Jesu genauen Bericht. Während das arabische Evangelium *de infantia Salvatoris* der Reihe nach die Wunder aus der Jugend Jesu erzählt, kommt es c. 46. auch auf das hier erwähnte. Es unterhielt sich nämlich, so lautet der Bericht, der Knabe Jesus mit anderen Knaben an einem Bache; sie machten im Sande kleine Wasserbecken; Jesus bildete aus Thon Sperlingsformen, und stellte sie zu

beiden Seiten seines Wasserbeckens auf. Weil es nun gerade Sabbat war, so zogen sie sich den Unwillen Hanans zu, welcher sie strafend anredete, und ihre Wasserbecken zerstörte. Jesus aber klatschte mit den Händen über seine Vögel, worauf diese davon flogen. Das Evangelium des Thomas erzählt c. 2. dieselbe Begebenheit und zwar noch ausführlicher; denn hier kömmt auch der Vater Joseph auf die Anklage des Juden über die Sabbatverletzung Jesu und der anderen Knaben hinzu, und weiset sein Kind zurecht. Sodann erzählt es weiter: *ὁ δὲ Ἰησοῦς συγκροτήσας τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἀνέκραξε τοῖς στρουθίοις καὶ εἶπεν αὐτοῖς, ὑπάγετε . καὶ πετασθέντα τὰ στρουθία ὑπῆγον κράζοντα.* Diese Geschichte erwähnt auch ein jüdisches Buch: תולדות ישוע (**apud Raimund. Martin. Pugion. fid. p. II. c. 8.**).

Diese angebliche Begebenheit muß zur Zeit Mohameds in dem allgemein evangelischen Sagenkreise in Arabien gelebt haben, aus welchem sie auch zu den Ohren von jenem gelangte; die unbestimmte Anführung derselben und der Umstand, daß er von den vielen Wundern aus der Jugendgeschichte Jesu, welche in den genannten Apokryphen erzählt werden, nur zwei aufführt, läßt mit Sicherheit schließen, daß er auch diese zwei Wundergeschichten, das Reden Jesu in der Kindheit und die Belebung der aus Thon gebildeten Vogelfiguren, nicht aus jenen erwähnten Apokryphen geschöpft, daß er diese nicht vor sich hatte; denn wären ihm diese zu Gebote gestanden, so hätte er ohne Zweifel noch andere wunderbare Begebenheiten aus der Jugend Jesu aufgenommen, oder das Aufgenommene wenigstens mit aller Ausführlichkeit berichtet; dies ist, wie schon oben bemerkt wurde, sonst bei ihm gewöhnlich. Außer diesem Wunder wird Sur. III. 48. nur noch kurz die Heilung eines Blindgebornen und Aussätzigen, die Belebung der Todten durch Jesu und eine Weissagung, was die Juden essen und in ihren Wohnungen verborgen halten, erwähnt. Der mohamedanische Erklärer Gelal weiß zu dieser Stelle noch genauer zu bemerken, daß

Jesus an einem Tage 50000 Kranke mit der Bedingung des Glaubens geheilt habe, und von denen, die er zum Leben erweckt habe, nennt derselbe den Lazar, den Jüngling von Nain, die Tochter des Jairus und den Sem, den Sohn Noe's. Die allgemeine Erwähnung dieser Wunder im Koran weiset darauf hin, daß nur nach dem Gedächtnisse berichtet wird, und die genannte Weissagung deutet wieder auf den Sagenkreis als Quelle hin. Hätte Mohamed unsere kanonischen Evangelien in einer Uebersetzung vor sich gehabt, so hätte er gewiß über die wunderbaren Heilungen Jesu und über seine übrigen außerordentlichen Thaten genauere und ausführliche Mittheilungen gemacht, da er auch jener albernen Wundergeschichten aus der Jugend Jesu gedenkt.

Auf eine mündliche Quelle weiset ganz deutlich die Erzählung des letzten Wunders hin, welches Mohamed von Jesus zu berichten weiß. Sur. V. 121 ff. heißt es: „erinnere dich, als die Apostel sagten: O Jesu, Sohn Maria's, kann auch der Herr einen Tisch vom Himmel zu uns herabschicken. Da antwortete Jesus: fürchtet Gott, wenn ihr gläubig seyd. Sie sagten: wir wollen essen von demselben, und uns beruhigen und wissen, daß, was du uns schon gesagt, wahr sey, und es als deine Zeugen bekräftigen. Da sprach Jesus, der Sohn Maria's: o Gott unser Herr! laß herabsteigen zu uns einen Tisch vom Himmel, der uns einen feierlichen Tag mache, uns Allen, den Ersten und Letzten unter uns, als ein Zeichen von dir. Und es sagte der Herr: ich will einen Tisch herabsteigen lassen; aber wer nachher von euch nicht glauben wird, den werde ich strafen mit größerer Strenge, als jede andere Kreatur." Die mohamedanischen Ausleger schmücken diese Stelle des Korans mit verschiedenen fabelhaften Traditionen aus, verbinden damit auch ihre eigenen Träume, wie es scheint (vergl. Maracci S. 238). Calebi und Mokatel suchen die evangelische Geschichte von der Speisung der fünf Tausend hierin nachzuweisen; doch können sie es nicht unterlassen, Mythisches anzufügen. Als

nämlich die fünf Tausend gesättigt waren, so sagten sie: wir bezeugen, daß du ein Diener Gottes bist. Diejenigen aber, deren Verstocktheit der Herr wollte, kehrten zu ihrem Unglauben zurück, und wurden in Schweine verwandelt.

Der Erzählung des Korans liegt offenbar jenes evangelische Faktum zum Grunde, und zwar jenes Faktum in Verbindung mit dem Redevortrag Jesu in der Synagoge zu Kapernaum, wie er bei Joh. am 6. Hauptst. niedergeschrieben ist. Die Juden verlangen dort V. 30 ein Zeichen, und zwar dasselbe Zeichen, welches Moses verrichtet hatte; daß nämlich der Heiland, so wie Moses das Manna vom Himmel gegeben, auch ihnen eine Speise vom Himmel gewähren sollte; *οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῷ ἐρήμῳ* — sagen sie, ihn auffordernd, ein ähnliches Wunder zu wirken. Es verheißt ihnen sodann Jesus das wahre Himmelsbrod: *ὁ πατὴρ δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν* V. 32, und indem die Juden die Eigenschaften dieses Brodes vernehmen, daß es nämlich vom wahren Himmel komme und der Welt das Leben gebe, so werden sie begierig, solches Brod zu essen und sprechen: *Κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον.* V. 34. Es ist sodann vom Unglauben der Juden die Rede, denen es anstößig ist, daß Jesus sich nennt das Brod, das vom Himmel kommt. Die Thatsache wurde durch die mündliche Tradition verunstaltet und wenn sie auch Mohamed in einer reineren Form vernommen hatte, so hatte er sie, als er diese Scene verfaßte, so wie den Redevortrag Jesu, nicht mehr getreu im Gedächtnisse und seine Phantasie hatte dabei Gelegenheit, die Umstände von Neuem zu gestalten; die Worte des Herrn mochte er auch, wenn sie ihm etwa vorgelesen wurden, eben so wenig verstanden haben, als das für höhere Belehrung, für die Geheimnisse des Christenthums verschlossene Judenvolk, und daraus ist seine mythische Darstellung erklärlich.

Außer den dargestellten Wundern erzählt der Koran nur noch zwei Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu,

oder beweiset vielmehr dieselben nur kurz. Als nämlich Jesus zu den Söhnen Israels gekommen war, und sich durch seine Wunderkraft als Gottesgesandter ausgewiesen hatte, so fand er, berichtet der Koran Sur. III. 50 ff., bei den Juden keinen Glauben. Als Jesus dieses sah, so sagte er: welche werden meine Gehülfen seyn bei Gott? — Es antworteten die Apostel: wir werden Diener Gottes seyn; wir glauben an Gott und sey du uns Zeuge, daß wir Mosleime, Rechtgläubige, sind. O unser Herr, wir glauben an das, was du herabgesandt hast (das Evangelium), und sind gefolgt deinem Gesandten (Jesu). Schreibe uns also zu den Zeugen. — Was die Erwähnung des Unglaubens der Juden anbelangt, welcher noch öfters im Koran gerügt wird, so hat diese nur eine allgemeine Beziehung auf das Evangelium; in Verbindung mit der darauf folgenden Frage des Heilandes und der Antwort der Jünger stellt sich einige Aehnlichkeit dieser Stelle mit Joh. 6, 67 ff. heraus. Nach der längeren Rede des Herrn über das Genießen seines Fleisches und Blutes entfernten sich viele Theile von ihm. Darauf redet er seine Apostel an: *μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν;* — worauf Petrus im Namen der Zwölfe antwortet: *κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις. καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν και ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.* Sollte nun aber auch wegen der obwaltenden Aehnlichkeit eine Beziehung auf diese Stelle anzunehmen seyn, so zeigt doch die Art der Darstellung wieder, daß Mohamed das Evangelium des Johannes nicht vor sich hatte, weil in diesem Falle doch eine größere Uebereinstimmung Statt finden würde; es würde auch die evangelische Verbindung beibehalten oder angedeutet worden seyn; er berührt offenbar einen Gegenstand aus dem Gedächtnisse, über welchen er mündliche Mittheilungen erhalten hatte. Eine ähnliche Reminiscenz gibt sich kund in der Stelle Sur. V. 120, wo Gott, der Herr, sagt, daß er angehaucht habe die Apostel mit den Worten: glaubet an mich und an meinen Gesandten.

Sie antworteten: wir glauben und sey du uns Zeuge (o Jesu), daß wir Mosleime sind. Auch hier scheint die evangelische Darstellung hindurch, aber ebenso eine Unkenntniß der nähern Umstände, unter welchen der Heiland seinen Jüngern den heiligen Geist mitgetheilt hat und des wahren Inhaltes der evangelischen Stelle.

Eine andere Begebenheit, welche nach den alten Traditionen in die Lebenszeit Jesu fällt, wird Sur. XXXVI. 13 ff. erzählt. Im Vorausgehenden ist vom Unglauben der Juden oder der Menschen überhaupt die Rede; nur befiehlt Gott dem Mahomed, das Beispiel einer Stadt vorzuhalten, welche wegen des Unglaubens und der Mißhandlung der Diener Gottes vernichtet wurde. Es kamen nämlich in eine Stadt Gesandte (Apostel Jesu), und sprachen zu den Bewohnern derselben: wahrlich wir haben die Sendung an euch. Die Bürger aber der Stadt sagten: ihr seyd nur Menschen wie wir; der Allerbarmer hat euch keine Offenbarungen gegeben, ihr seyd Betrüger. Die Gesandten antworteten: unser Herr weiß (ist Zeuge), daß wir eine Sendung an euch haben und wir predigen nur die lautere Wahrheit. Die Bürger entgegneten: wir kündigen euch ein schlimmes Schicksal an; wenn ihr nicht abstehet von euerer Predigt, so werden wir euch steinigen und es wird von unserer Seite über euch kommen eine harte Strafe. Die Boten sagten dagegen: ihr könnt nur auf euere Gefahr hin die Drohung vollziehen. Wollt ihr durch diese Ermahnung euch nicht bewegen lassen, so seyd ihr wahrhaft verruchte Menschen. Da kam ein gewisser Mann aus den entferntesten Gegenden der Stadt herzugelaufen und sprach: lieben Landsleute, gebt diesen Boten Gehör, folget doch dem, der keine Belohnung von euch will, diese Leute stehen unter einer guten Leitung (sind gerecht). Ich will den verehren, der mich geschaffen hat und zu ihm werdet ihr hingeleitet (zurückgeführt) werden. Soll ich außer ihm andere Götter verehren? — Wollte der Allbarmherzige mich scharf züchtigen, so würde ihre Fürbitte mir eben so

wenig helfen, als sie im Stande sind mich zu retten. Ich würde also wahrhaft im Irrthume seyn, wenn ich diese (andern Götter) verehrte. Ich glaube an euern Herrn (ihr Boten Gottes!); daher höret mich. Die abgöttischen Bürger übten aber Schmach an ihm aus (steinigten ihn V. 18); an ihn erging das Wort: gehe ein in das Paradies; jene aber wurden mit ihrer Stadt vernichtet.

Die Stadt, von welcher hier die Rede ist, soll Antiochia seyn; so berichtet ein unbenannter mohamedanischer Schriftsteller (bei Maracci S. 580) auf das Ansehen des Amru und Anderer hin, Samachscheri und A. Wahl (Anmerk. zu seiner Koransübersetzung) ist geneigt, القرية als nomen proprium aufzufassen, weil es eine Stadt dieses Namens im mittleren Arabien gab und dieser Name auch unter den Städten Palästina's vorkömmt. Da der Erzählung kein historisches Ereigniß aus der Lebenszeit Jesu zum Grunde liegt, so ist es schwer, für die eine oder andere Ansicht zu entscheiden. Es scheint, daß in der Sage, welche hier aufgenommen ist, alt- und neutestamentliche Begebnisse zusammengeflossen sind. Der Untergang der Stadt bezieht sich wahrscheinlich auf ein göttliches Strafgericht im alten Bunde, vielleicht auf die Vernichtung Sodoms oder Ninive's; die Steinigung des Mannes, der die Bürger zum Glauben auffordert, auf die Steinigung des Stephanus; eine solche Confusion verschiedener Fakten ist im Koran und bei den mohamedanischen Schriftstellern nicht selten. Der ungenannte Schriftsteller (bei Maracci S. 580) gibt über das angebliche Ereigniß genauern Aufschluß. Es schickte nämlich, erzählt derselbe, Jesus, Maria's Sohn, den Paulus und Bikas nach Antiochien, das Evangelium zu predigen. Die Antiochener aber ergriffen diese und warfen sie ins Gefängniß. Als Jesus davon Kunde erhielt, so schickte er den Simon Petrus dahin, welcher durch einen frommen Betrug die Antiochener bekehren sollte. Er kam unerkannt in die Stadt

und betete in den Götzentempeln. Die Leute zeigten dies dem Könige an, worauf dieser ihn zu sich rufen ließ; Simon lobte die Religion des Königs; dieser gewann nun Zutrauen zu ihm und theilte ihm mit, daß er zwei Männer in das Gefängniß geworfen hätte, weil sie eine fremde Religion predigten. Simon hatte schon früher zu den zwei gefangenen Aposteln geschickt und sie von seiner List in Kenntniß gesetzt; sie sollten sich stellen, als ob sie ihn nicht kennten. Als der König dieselben nun vorführen läßt, so will es Simon darauf ankommen lassen, daß sie die Wahrheit ihrer Religion gegen die der Antiochener, zu der er sich angeblich bekennt, durch größere Wunder beweisen sollen, als er selbst zu wirken vermöchte. Sie heilen nun einen Blinden; Simon verrichtet gleichfalls diese Heilung; sodann heilen sie einen Aussätzigen; jener thut dasselbe, worauf der König die zwei scheinbaren Gegner als Ueberwundene tödten lassen will. Nun aber verrichten sie ein Wunder, worin sie die Wunderkraft Simons nicht erreicht; sie erwecken Todte. Simon erkennt sich als besiegt an, findet darin den Beweis der Wahrheit ihrer Religion, bekennt sich laut zu derselben; ihm folgt König und Volk, und sie zerstören gemeinschaftlich die Götzentempel.

Die Begebenheit endet nach dieser Tradition anders, als der Text des Korans berichtet; denn hier wird der Mann, der aus der Ferne kommt, nicht getödtet und die Stadt nicht zerstört. Doch bezieht sich der beiderseitige Bericht wahrscheinlich auf eine und dieselbe Sage, welche in ihrer Fortpflanzung nur noch mehr ausgebildet und zugleich umgebildet wurde.

Hiemit sind die historischen Bestandtheile des Korans, welche sich auf das Christenthum beziehen, dargestellt. Einige derselben sind, wie sich gezeigt hat, auch in unsern kanonischen Evangelien enthalten. Mohamed hat sie aber so aufgefaßt und wiedergegeben, daß es klar in die Augen fällt, daß er keinen schriftlichen Text unserer Evangelien, daß

er keine Uebersetzung derselben vor sich hatte. Wenn er eine schriftliche Urkunde derselben benützt hätte, so würde er die evangelische Geschichte, welche er vorträgt, mit mehr Treue gegeben haben, da er mit Ausnahme derjenigen Geschichtstheile, welche auf die Gottheit Christi sich beziehen, keine Veranlassung zu Veränderungen und Verunstaltungen hatte; er würde auch aus dem Leben Jesu, aus seiner öffentlichen Wirksamkeit Mehreres berichtet haben; denn wir bemerken, daß er in Bezug auf das A.-T. Alles erzählt, was ihm nur zur Kenntniß gekommen ist, und in Bezug auf das Leben Jesu erwähnt er auch ganz geringfügiger Dinge, an deren Stelle er, wenn er Kenntniß hatte, gewiß wichtigere Thatsachen gesetzt hätte. Andere angebliche Begebenheiten, die Mohamed erzählt, wie die Erziehung der Mutter Jesu im Hause des Zacharias, die Wunder aus der Kindheit Jesu u. s. w. sind in denjenigen Apokryphen aufgenommen, welche auf uns gekommen sind. Man ist auf den ersten Augenblick versucht zu vermuthen, daß Mohamed eine dieser apokryphischen Schriften unmittelbar benützte, sie selbst las. Bei näherer Vergleichung zeigt sich aber doch wieder eine große Verschiedenheit zwischen dem Koran und jenen Apokryphen in der Darstellung derselben Sache; es enthalten ferner letztere in Verbindung mit den im Koran aufgenommenen Erzählungen viele andere, welche der Koran nicht enthält, von denen man wenigstens einige in demselben erwartete, wenn Mohamed jene Schriften unmittelbar benützt hätte; es enthält endlich aber auch der Koran Erzählungen, welche nicht in jenen Apokryphen zu finden sind, für welche also jedenfalls eine andere Quelle anzuerkennen ist.

So viel dürfen wir also schon jetzt aus der Darstellung der historischen Bestandtheile des Korans schließen, daß die Nachricht des Ibrähim Halebi, wenn sie so aufgefaßt wird, daß Werka dem Mohamed eine schriftliche Uebersetzung unserer kanonischen heiligen Schriften verfaßt haben soll, höchst wahrscheinlich keinen Glauben verdient. Es ist aber auch

ebenso wahrscheinlich, daß nicht eines der vorhandenen apokryphischen Evangelien, auch nicht mehrere der vorhandenen Apokryphen zusammen, die einzige und unmittelbare Quelle des christlichen Stoffes für Mahomed waren; Alles deutet vielmehr auf mündliche Mittheilungen, wobei Mittheilungen aus Schriften, Vorlesung derselben, wie später gezeigt wird, nicht ausgeschlossen sind.

2. Lehrbestandtheile des Korans, welche aus dem Christenthume stammen oder zu stammen scheinen und überhaupt eine unmittelbare Beziehung auf dasselbe haben.

Zuerst ist Mohameds Lehre von Christus zu betrachten. Nach seiner Ansicht von einem fortlaufenden Prophetenthume und der Vollendung desselben in seiner Person konnte er Christum nicht als Gottessohn anerkennen, so wie er diesen Glauben bei den Christen fand; denn war er Gottessohn, so konnte Mohamed keinen höhern prophetischen Charakter für sich in Anspruch nehmen. Wenn er nun fast in jeder Sure darüber Klage führt, daß die Christen, so wie die Juden die Offenbarungen Gottes verfälscht haben, so ist es wahrscheinlich auch das Dogma von der Gottheit Christi, welches er im Auge hat. Gleich in der zweiten Sure V. 117 polemisirt er direkt gegen dieses Dogma: sie sagen (die Juden und Christen), Gott habe einen Sohn; dies sey ferne (سبحانه laus ei, d. i. seine Ehre soll dadurch nicht angetastet werden). Vielmehr gehört ihm, was im Himmel und auf der Erde ist; Alles ist ihm demüthig gehorsam! Ebenso Sur. IV. 169: O ihr, die ihr im Besitze des Buches seyd (أهل الكتاب) ! überschreitet nicht die Grenze in euerer Religion und saget von Gott nichts, als die Wahrheit. Wahrlich, Christus Jesus, Maria's Sohn, ist ein Gesandter Gottes und sein Wort, das er in die Maria gab und der Geist von ihm. Glaubet also an Gott und seinen Gesandten und saget nicht es sind Drei. Enthaltet Euch dessen, es

wird euch besser seyn. Gott ist Ein Gott. Es sey ferne, daß er einen Sohn habe. Christus hielt es nicht unter seiner Würde, ein Diener Gottes zu seyn u. s. w. Vergl. Sur. V. 19, 81, 82, 84, IX. 31, XIX. 32 u. a. Die Polemik geht aber nicht allein gegen das christliche Dogma von der Gottheit Christi; er polemisirt auch gegen die Göttlichkeit der Maria. So deuten die Erklärer des Korans jene Stelle Sur. IV. 169: saget nicht, es sind Drei; nämlich Gott, Jesus und seine Mutter (Gelal); so wie die Stelle Sur. V. 82: schon sind ungläubig geworden diejenigen, welche sagten: wahrhaftig, Gott ist der Dritte von Dreien (d. i. Einer aus einer Dreizahl). Diese Erklärung rechtfertigt sich durch Sur. V. 125, wo es heißt: O Jesu, Sohn Maria's, du hast nicht gesagt den Menschen: nehmet mich und meine Mutter als zwei Gottheiten außer Gott auf. Den Beweis, daß Christo und der Maria die Göttlichkeit nicht zukomme, führt er damit, daß er sagt Sur. V. 19: wer könnte etwas gegen Gott vermögen, wenn er Christum, den Sohn Maria's und seine Mutter vernichten wollte. An einer andern Stelle argumentirt er aus dem Bedürfnisse, Speise zu sich zu nehmen, gegen die Göttlichkeit Jesu und Maria's. Sur. V. 84: Christus, Maria's Sohn, war nur ein Gottesgesandter und es gingen ihm voraus andere Gesandten; seine Mutter ist wahrhaft gewesen; beide nahmen Speise zu sich.

Die Dreiheit, welche Mohamed bekämpft, ist also nicht die christliche Trinität, sondern sie besteht aus dem Einen Gotte, Jesu und Maria, die seiner Polemik als drei Gottheiten vorschweben. Was die Vergötterung Maria's anbelangt, so muß man sich erinnern, daß gegen das Ende des vierten Jahrhunderts in Arabien eine größtentheils aus Frauen bestehende Sekte sich vorfand, die Collyridianer, welche die Maria als Gottheit verehrten. Vergl. Epiphanius h. Collyridian. Auch die Mohamedaner Abu-Nazar, Ahmed Ben Abdelhalim und Gelal wissen von dieser

Sekte. Letzterer bemerkt zu Sur. V. 82, daß diejenigen, welche sagten, Gott ist der Dritte von Dreien, eine: فرقة من النصاري waren. Es ist der Erwähnung werth, daß die Göttlichkeit der Maria in dem arabischen Evangelium de infantia Salvatoris von dem Volke ausgesprochen wird. C. XVI. wird erzählt, daß Joseph und Maria mit ihrem Kinde auf ihrer Reise nach Egypten in eine Stadt kamen, die nicht näher bezeichnet wird; daselbst war eine Frau vom Satan heftig gepeinigt. Als diese die Maria mit ihrem Kinde sah, so bat sie dieselbe, ihr das Kind zum Tragen und Küssen zu geben. Sobald sie das Knäblein in ihren Armen hatte, wich Satan von ihr. C. XVII. Am folgenden Tage nahm dieselbe Frau wohlriechendes Wasser, um das Knäblein Jesu zu waschen, und als sie es gewaschen hatte, so behielt sie das Wasser bei sich. Als nun ein Mädchen, das mit dem Aussatze behaftet war, sich mit diesem Wasser wusch, so wurde es augenblicklich gesund. Das Volk sagte sodann: es ist kein Zweifel, daß Joseph, Maria und jener Knabe Götter sind; القوم قالوا لا شك ان يوسف ومريم والصبي هم الهة

Der Verfasser dieses Evangeliums scheint eine zu seiner Zeit vorhandene Meinung dem Volke in den Mund gelegt zu haben. Vielleicht waren noch Reste der genannten ältern Sekte zur Zeit Mohameds übrig und ihre Meinungen waren dem Pseudopropheten bekannt geworden. Da er nun überhaupt sich nicht aus christlichen echten Urkunden überzeugen konnte, was christliche Lehre ist, so hielt er auch diese häretische Lehrmeinung für christliches Dogma.

Christum erkennt also Mohamed nicht als Gottes Sohn an; er hält diesen Glauben der Christen für eine Abirrung von der Wahrheit der Offenbarung, aber er erkennt ihn an als Gottesgesandten, als Propheten, als göttli-

chen Lehrer, welcher in der Prophetenreihe vor ihm die höchste Stufe einnimmt. Er hält seine Empfängniß für eine übernatürliche, wie oben aus Sur. III. 35 ff. und XIX. 16 ff. erhellt. Christus wird aber ferner noch genannt das Wort Gottes und der Geist von ihm, كلمته وروح منه vergleiche Sur. IV. 169, III. 45 A. Was er damit für einen Begriff verbindet, wenn er Christum das Wort Gottes nennt, ist aus den Stellen des Korans nicht ganz klar. Jedenfalls nennt er ihn nicht in dem Sinne Wort, in welchem Johannes das Wort Λόγος gebraucht; auch bezeichnet er ihn damit nicht als eine präexistirende Persönlichkeit, die an Würde und Erhabenheit dem höchsten Gotte nachsteht, sowie der Logos in mehreren theologischen und philosophischen Spekulationen hervortritt. Dschelaleddin bemerkt: „سمي كلمة الله لانه خلق بكلمة كن er ist genannt Wort Gottes, weil er geschaffen wurde durch das Wort: du sollst seyn." Somit wäre er bildlich das Wort Gottes, das als ein schöpferisches Leben schaffte, er selbst das in lebendiger Realität erschienene Wort, ohne daß ihm Präexistenz bei Gott zugeschrieben würde. Samachscheri gibt dieselbe Erklärung und fügt nur noch hinzu: daß Christus Wort genannt werde, um dadurch anzuzeigen, daß er nicht auf natürliche Weise durch einen Mann gezeugt wurde. Es spricht für diese Deutung Sur. III. 58, wo es heißt: Wahrlich, die Aehnlichkeit Jesu ist bei Gott, wie die Aehnlichkeit Adams (beide stehen in dem nämlichen Verhältnisse zu Gott); jenen hat er aus Staub geschaffen und alsdann sprach er: sey, und er war, كن فيكون; es wurden also dadurch Adam und Christus als unmittelbare Schöpfung Gottes bezeichnet. Indessen scheint mir diese Deutung doch nicht über allen Zweifel erhaben zu seyn; vielleicht war dem Mohamed die orientalische Idee von einem verborgenen Gotte und einem offenbarenden Gotte nicht ganz fremd,

so daß er mit Wort Gottes auch den Begriff eines Offenbarers des göttlichen Wesens, und nach seiner Anschauung den eines göttlichen Lehrers verband; es ist aber auch möglich, daß er gar keinen bestimmten Begriff mit dieser Bezeichnung verband, sich selbst über das nicht recht klar war, was er ausdrücken wollte; dies läßt sich wenigstens aus seiner unvollkommenen Kenntniß des Christenthums, welche sich auf Hörensagen jedenfalls zum größten Theile stützt, schließen. Er konnte diesem gemäß einen Namen, eine Bezeichnung aufnehmen, die ihm nicht anstößig war, weil er den Begriff oder die Idee nicht mit Bestimmtheit wußte, welche die Christen damit verbanden. Was er damit sagen will, daß Christus ist der Geist von Gott, روح منه erklärt er selbst Sur. II. 87: Und schon haben wir übergeben dem Moses das Buch (Pentat.) und ließen auf ihn folgen Gesandte und haben gegeben Jesu, dem Sohne der Maria Beweise (Wunderkräfte) und haben ihn gestärkt mit dem Geiste der Heiligkeit وأيدناه بروح القدس. Der Geist Gottes ist ihm nicht eine göttliche Person, sondern die personificirt gedachte Kraft Gottes, welche, wie es scheint, auch in der Person des Engels Gabriel erscheint; diese Kraft machte ihn zum Propheten und verlieh ihm den Charakter der Heiligkeit.

Wenn nun Mohamed gegen den Glauben an die Gottheit Christi polemisirt und ihn mit dem evangelischen Ausdrucke: Wort, Λόγος bezeichnet, so kann daraus nicht geschlossen werden, daß er unsere heiligen Schriften gelesen habe. Er bezieht sich in ersterer Beziehung auch nicht auf eine schriftliche Quelle, sondern bestimmt auf die mündliche Rede: „sie sagen (die Christen), daß Gott einen Sohn habe“ Sur. II. 17. Der Ausdruck Λόγος war aber den Christen bereits ein symbolischer Ausdruck geworden und konnte dem Mohamed nun auch ohne den Besitz einer Uebersetzung unserer

kanonischen Evangelien bekannt seyn. Auch in dem arabischen Evangelium de infantia Salvatoris kömmt derselbe vor; das neugeborene Knäblein spricht nämlich zu seiner Mutter Maria: اني انا هو يسوع ابن الله الكلام الذي ولدتيني كما بشرك الملاك

Von Jesu Wunderkraft war schon die Rede; Mohamed spricht im Allgemeinen von derselben, indem er von ihm aussagt, daß ihm Gott Bekräftigungen und Beweise (البينات Sur. II. 87 u. a.) gegeben habe, theils macht er auch einzelne besondere Wunder namhaft, wie oben dargestellt wurde.

In der Zusammenstellung dessen, was sich zunächst auf die Person Christi bezieht, erhält nun die Lehre Mohameds von dem Tode des Heilandes ihre Stelle. Nach seiner Ansicht hat Gott in Hinsicht seines Todes eine List ausgeführt. Sur. III. 53 ff. Und listig haben sie gehandelt (die Juden) und listig hat Gott gehandelt (ومكروا ومكر الله) und Gott ist der Vorzüglichste unter den Listigen. Er sagte: o Jesu, ich werde dich sterben lassen und dich zu mir erheben und dich befreien von denen, welche ungläubig sind u. s. w. Diese List Gottes, wie sich Mohamed ausdrückt, ist nicht so zu verstehen, als hätte Gott Jesum hintergangen und in Versprechungen getäuscht; es ist von einer Täuschung Gottes gegen die Juden die Rede, wie sich Mohamed bestimmter ausdrückt. So wie nämlich die Juden Jesum durch List dem Tode überlieferten, so hätte Gott eine List angewendet, um ihr listiges Unternehmen zu Nichte zu machen. Die Juden tödteten nämlich nicht Jesum, sondern nur sein Scheinbild. Sur. IV. 156: und sie sagten, wahrlich, wir tödten Christum, den Sohn Maria's, den Gottesgesandten; doch haben sie ihn nicht getödtet, haben ihn nicht gekreuzigt, sondern nur sein Bildniß und wahrlich diejenigen, welche uneinig waren in Betreff seiner (ob er es selbst war, der am Kreuze hieng, oder ein ihm ähnlicher Anderer), die im Zwei-

fel waren über ihn, diese hatten keine Kenntniß, sondern folgten nur Meinungen. Sie haben ihn nicht wahrhaft getödtet und es hat ihn Gott zu sich erhoben, der Gott ist mächtig, weise. Es fällt in die Augen, daß Mohamed durch die Meinung des alten Doketismus geleitet ist, der vielleicht noch in seiner Umgebung Bekenner hatte [1]). Es ist merkwürdig, daß auch eine apokryphische Schrift (vgl. Wahl, Anmerk. zur Stelle S. IV. 156) vorgibt, daß Jesus nicht gekreuzigt worden sey, sondern statt seiner Judas Ischarioth. Samachscheri, Dschelaleddin und Lessäus führen aus der Sunna an, daß Christus während des Schlafes in den Himmel entrückt wurde. Von dort, lehrte Mohamed, werde er vor dem großen Gerichtstage wieder auf die Erde kommen. Sur. XL. 59 heißt es: wahrlich, Christus wird seyn ein Zeichen für die Stunde (d. i. seine Rückkunft auf die Welt wird ein Zeichen seyn, daß der Tag des Gerichtes naht). Man erinnert sich bei dieser Stelle sogleich an Matth. 24, 30, wo verkündet wird, daß das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen werde. Allein es scheint, daß Mohamed nicht sowohl von der Lehre des Evangeliums, als von den Meinungen der Juden, welche eine Wiederkunft Christi auf Erden annehmen, mit welcher das irdisch-messianische Reich beginnen sollte, geleitet ist. Dieses Wiedererscheinen Christi ist verbunden mit einem Gerichte und der Auferstehung der Gerechten, damit sie an der Glückseligkeit des messianischen Reiches Theil nehmen können. Es dauert aber nicht ewig; seine Dauer ist tausend Jahre. Dann erst wird das ewige Reich beginnen; alle Todten werden auferstehen und das allgemeine Gericht wird eintreten. Vergl. Lücke, Comment. zum Evangel. Johannes c. V. Daß Mohamed diese Lehre kannte und ihr huldigte, geht auch aus Sur. IV. 158 hervor. Dort sagt nämlich der Pseudoprophet vor, daß vor seinem Tode (vor Jesu Tode) alle Genossen

[1]) Da dem Mohamed die Idee vom Versöhnungstode ferne war, so konnte er sich leicht an diese häretische Meinung anschließen.

des Buches (Juden und Christen) an ihn glauben werden, zur Zeit nämlich, wenn er wieder auf Erden erscheint. Ebenso spricht dafür Sur. XXXII. 5, wo es heißt: Die Geschöpfe werden zu ihm zurückkehren an dem Tage, dessen Maaß seyn wird tausend Jahre; nach Sur. L. 5 dauert dieser Tag 50000 Jahre. In dieser Bestimmung der Dauer des Gerichtstages ist wahrscheinlich die Dauer des ersten und zweiten Gerichts mit der dazwischen liegenden Zeit zusammengefaßt. Mohamed kannte diese Lehre von einem tausendjährigen irdischen Reiche, und wahrscheinlich unmittelbar durch die jüdischen und nicht durch die christlichen Chiliasten; aber er scheint sich doch in dieser Vorstellung nicht ganz klar geworden zu seyn, was sich aus seinen verschiedenen und unbestimmten Aeußerungen ergibt.

Was nun das Verhältniß Jesu zu den vorausgehenden Propheten oder seiner Lehre zu ihren Offenbarungen anbelangt, so kam Christus nach dem Koran nicht, um jene aufzuheben, sondern um sie zu bekräftigen. Sur. V. 54: Und wir ließen ihnen (den Propheten) nachfolgen Jesum, Maria's Sohn, der da bestätigte, was vor ihm herabgesandt (geoffenbart) war im Pentateuche und gaben ihm das Evangelium, welches eine Richtschnur und ein Licht ist und bestätigt das, was geoffenbart wurde im Pentateuche. Aehnlich viele a. St. Die Stelle erinnert an Matth. V. 17, wo der Heiland sagt: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐχ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.* Eine Aehnlichkeit beider Stellen fällt in die Augen; aber die Verschiedenheit der Darstellung erlaubt doch nicht zu schließen, daß Mohamed das Evangelium vor sich hatte. Dieser Satz floß aus seiner Idee einer fortlaufenden Offenbarung, wobei in wesenhaften Dingen der folgende Prophet die Lehren und Satzungen des vorausgehenden nicht aufheben kann; aber diese Idee einer fortlaufenden Offenbarung hat er durch die Bekanntschaft mit dem Christenthume gewonnen.

Dem Satze, daß Jesus und sein Evangelium bestätige das, was geoffenbart ist im Pentateuche, fügt er Sur. III. 49 noch bei, daß Jesus auch erlaubt habe einen Theil von dem, was verboten war. Die Caklaime beziehen diese Erlaubniß auf verbotene Speisen, so wie es wahrscheinlich der Sinn der Koransworte ist. Mohamed verräth damit wieder eine allgemeine Kenntniß des Christenthums, aber die unmittelbare Benützung einer biblischen Stelle gibt sich wieder nicht kund.

Was ferner das Verhältniß Christi zu Mohamed anbelangt, so wurde schon oben bemerkt, daß Mohamed in seiner Person die Vollendung des Prophetenthums anerkennt; er stellt sich also in seinem Prophetenberufe über Christus, er ist der Schlußstein und der Erleuchtetste unter den Propheten. Christus hat nicht nur überhaupt einen kommenden Lehrer voraus verkündet, Mohamed meint vielmehr, er habe direct auf ihn, auf seinen Namen hingedeutet Sur. IX. 6: und es sagte Jesus, Maria's Sohn, wahrlich ich bin gesandt ...... zu verkündigen den Gesandten, der nach mir kommen wird, dessen Name seyn wird Ahmed (اسمه احمد, Name des Propheten, wie محمّد). Diese Stelle bezieht sich offenbar auf Johannes 14, 16, wo der Heiland den Jüngern einen παράκλητον verheißt. Herr von Hammer ist der Ansicht, daß Werka beim Uebersetzen jener evangelischen Stelle statt παράκλητος — περικλυτός gelesen und dieses mit احمد, der Ruhmwürdige, übersetzt habe, so daß Mohamed hier seinen Namen ad literam voraus verkündet fand. Diese Verwechslung ist nun auch ohne Zweifel geschehen; nur hat man nicht nöthig, diese gerade in einer Uebersetzung durch Werka geschehen zu lassen. Diejenigen, welche auf Mohamed bei der Bildung seiner Religionsideen Einfluß hatten oder Einer aus ihnen, der des Griechischen kund war, konnte ihm mündlich seinen Fund mittheilen, der auf einem wirklichen Irrthum oder auf Betrug beruhte: daß nämlich

nicht blos überhaupt ein künftiger Lehrer der Wahrheit, daß vielmehr ganz ausdrücklich sein Name voraus verkündet sey. Vielleicht war es ein syrischer Mönch, der auch in der syrischen Uebersetzung an der genannten evangelischen Stelle denselben las, und es konnte nach dem syrischen Texte wegen des Mangels der Vokalzeichen desto leichter περικλυτός statt παράκλητος gelesen werden. So wenig nun Jesus die Offenbarungen vor ihm aufhebt, eben so wenig, sagt Mohamed, werde durch die jüngsten Offenbarungen das Evangelium als ungültig erklärt. Was er Gott von Christus und dem Evangelium sprechen läßt, dies gilt auch von ihm und vom Koran. Sur. V. 56: „Und wir haben herabgesandt zu dir das Buch mit Wahrheit (Koran), das bestätiget, was vor diesem übergeben ward in dem Buche (Pentateuch und Evangelium) und Zeugniß gibt von diesem. Es ist hier nicht zu untersuchen, in wie weit der Islam die Wahrheit des Christenthums bestätige und bekräftige; es ist bereits im Allgemeinen klar geworden, daß er die eigenthümlich christlichen Fundamentallehren, die Lehren von der Gottheit Christi, von dem Erlösungstode u. s. w. aufhebt; aber diese und andere Lehren betrachtete er eben als menschliche Erfindungen und hielt die Schriften der Christen, in welchen sie vorgetragen wurden, für verfälscht.

Wir gehen nun über zu besondern Lehren des Korans, in welchen eine Verwandtschaft und Beziehung zum Christenthum zu finden ist. Mohamed lehrt eine unbedingte Gnadenwahl, eine Vorausbestimmung zum Glauben und zu guten Werken, so wie zu der davon abhängigen ewigen Seligkeit, so daß die Freiheit des Menschen vollkommen erdrückt wird. Sur. VI. 125: Wen Gott leiten will, dessen Herz wird er erweitern zum Glauben des Islams; wen er aber in Irrthum führen will, dessen Herz wird er verengen, wie enge ist die Brust dessen, der zum Himmel hinauf steigen wollte. Sur. XIII. 29: Gott macht irren, wen er will. Seine

Ausdrücke erinnern an paulinische Stellen, wie Röm. 9, 18: Ἄρα οὖν ὃν θέλει, ἐλεεῖ· ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει, wo nun freilich nach dem Zusammenhange und dem ganzen Lehrbegriffe des Apostel Paulus die absolute Prädestination zum Guten und Bösen, zur Unseligkeit und zur Verdammniß nicht gelehrt wird. Man könnte auf den ersten Anblick schließen, daß der Pseudoprophet an jenen Stellen, aus dem Römerbriefe geschöpft habe. Allein Paulus bezieht sich an der angeführten Stelle gerade auf alttestamentliche Stellen, und einige Verse des Korans, welche mit den bezeichneten zusammenzustellen sind, wie Sur. II. 6, weisen deutlich auf das A. T. als Quelle hin, woraus er, wenn auch nicht unmittelbar, geschöpft hat, so daß also nicht anzunehmen ist, Mohamed habe hier aus den N. T. Schriften geschöpft oder sie unmittelbar benützt.

In Rücksicht auf das Gebet spricht er einen Satz aus, in welchem er sich über die sinnliche Beschränktheit zu erheben scheint. Sur. II. 116 heißt es: Gott gehört der Orient und Occident; wohin ihr euch also beim Gebete wenden werdet, da wird Gottes Angesicht seyn. Es hat den Anschein, daß er die Aeußerlichkeit des Gebetes und der Gottesverehrung überhaupt hiermit als Nebensache erkläre, und dagegen das geistige Gebet und Gottesverehrung als die Hauptsache empfehle. Man erinnert sich bei dieser Stelle sogleich an die Worte des Heilandes, Joh. 4, 21, wo er zu der Samaritanerin spricht, welche ihn fragt, ob Garizim oder Jerusalem der gottgefällige Ort der Anbetung sey: Γύναι, πίστευσόν μοι, ὅτι ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ, οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί, womit der Heiland zwar den äußern Gottesdienst im Christenthume keineswegs aufhebt, wohl aber alle Außerlichkeit der Gottesverehrung als Nebensache der innern geistigen Anbetung unterordnet, und diese der jüdischen Beschränktheit entgegen von einem ausschließenden Orte lossagt. Allein wenn wir den Mohamed in seinen Verordnungen in Hinsicht des Gebetes weiter verfolgen, so zeigt

sich bald, daß ihm jener geistige Standpunkt des Evangeliums nicht eigen ist, und es wird sodann auch unwahrscheinlich, daß er jene Stelle des Evangeliums im Auge hatte. Sur. II. 152 befiehlt er den Moslemin, beim Gebete sich gegen das Gotteshaus Háram (المسجد الحرام, Tempel zu Mekka) zu wenden, wo in der Welt sie sich auch immer befinden mögen, und so sehen wir, daß er an der oben erwähnten Stelle nur dem Vorwurfe der Folgewidrigkeit in seinen Lehren, daß er die Kibla, die Gebetesrichtung, von Jerusalem nach Mekka verlegte, begegnet habe.

In seinen moralischen Vorschriften in Rücksicht auf Gerechtigkeit, Wohlthätigkeit, insbesondere gegen Waisen, auf gute Verwendung der irdischen Güter u. s. w. erhellet wohl, daß der Geist des Christenthums seinen Einfluß auf ihn äußerte; aber nirgends zeigt sich ein wörtliches Anschließen an die Vorschriften des Heilandes oder die apostolischen Ermahnungen, obschon die Gegenstände, die er behandelt, ihm Veranlassung geben, neutestamentliche Stellen wörtlich anzuwenden. Meistens spricht er seine Moral in dem allgemeinen Satze aus: Wer an Gott glaubt und den jüngsten Tag, das vorgeschriebene Gebet verrichtet und Almosen spendet, wer Gottesfurcht hat, der wird seinen Lohn erhalten, oder er gehört zu den Gerechten u. s. w. Eine besondere Beziehung auf neutestamentliche Stellen scheint das Wort Gottes an die ungerechten Reichen Sur. IX. 35, 36 zu haben: Denen, welche Gold und Silber häufen, und es nicht verwenden für den Weg Gottes, verkünde eine schmerzvolle Strafe. Es wird jenes an einem Tage angezündet werden in dem Feuer der Gehenna, und es wird verbrannt werden ihre Stirne, Schultern und ihr Rücken (und es wird ihnen gesagt werden), dies ist's, was ihr aufgehäuft habet für euere Seelen; kostet nun euere Schätze. Es kann damit verglichen werden Joh. 4, 1—3, Matth. 6, 19. Es ist aber die Aehnlichkeit zwischen diesen Stellen doch wieder nicht

so groß, daß angenommen werden könnte, Mohamed habe letztere schriftlich benützt.

Der Krieg für die Ausbreitung des Glaubens ist im Islam bekanntlich als gerechte Sache angesehen und anbefohlen; Sur. IX. 113 spricht aber Mohamed noch insbesondere aus, daß in dem Pentateuche und Evangelium das Paradies denen verheißen sey, welche für den Glauben in Krieg ziehen und fallen. Die Verheißung aber in dem Sinne des Mohamed findet sich im Evangelium nirgends; es ist wohl das Heil denen versprochen, welche für ihren Glauben das Leben hinzugeben bereit sind, und vorausgesagt, daß harte Kämpfe und Verfolgungen über die Gläubigen kommen werden, vergl. Matth. 10, 34. 39 u. a., aber nirgends ist zu einem freiwilligen Kriege oder gewaltsamen Kampfe gegen die Ungläubigen aufgefordert, und so auch keine Verheißung für einen solchen gegeben. Man könnte vermuthen, daß er evangelische Stellen mißverstanden und so seine Worte doch Beziehung auf dieselben hätten; aber es ist wahrscheinlicher, daß er seine eigenen Einbildungen für geoffenbarte Wahrheit hielt; als solche konnte er sie Jesu oder einem Propheten in den Mund legen, und wenn sie in den heiligen Schriften nicht zu finden waren, so behalf er sich ja immer mit der Ausflucht, daß die Schriften verfälscht seyen, daß die Juden einen Theil der Offenbarung vergessen, Anderes hinzugesetzt hätten.

Der Pseudoprophet pflegt sich für die Bekräftigung seiner Lehre im Allgemeinen immer auf das Buch (Pentateuch und Evangelium) zu berufen, ohne daß seine Berufung immer Grund hätte. Wir finden auch bei späteren mohamedanischen Schriftstellern öfters Berufungen auf evangelische Stellen und ausdrückliche Citate von Aussprüchen Jesu, welche sich in unsern heiligen Schriften nirgends finden. So sagt z. B. Ghasali (in seiner moralischen Abhandlung: o Kind, herausgegeben und übersetzt von Hammer-Purgstall, Wien 1838): **Bei der Majestät des mit Majestät Begabten, ich**

habe im Evangelium gesehen, daß Jesus gesagt: von der Stunde, wo der Leichnam auf die Bahre gelegt, bis daß er an den Rand des Grabes gebracht wird, wird Gott (dessen Größe erhöht werde) denselben vierzig Fragen fragen, deren erste: was spricht Gott der Allerhöchste; o mein Diener, du hast Jahre lang das Antlitz, womit dich die Natur begabt, gereinigt, und hast keine Stunde darauf verwendet, dich vor meinem Angesichte zu reinigen, jeden Tag schaue ich in dein Herz, und Gott der Allerhöchste spricht: o mein Diener, du thust es für keinen andern als für mich, du bist versenkt in das Gute, das ich dir gethan, aber du bist taub und hörest nicht. Deutscher Text S. 26. An einer andern Stelle derselben Schrift wird Jesu so redend eingeführt: Ich bin nicht zu schwach, Todte zum Leben zu erwecken, aber ich bin zu schwach, zu heilen den Dummkopf. S. 43. Vergl. auch S. 44. Ob die mohamedanischen Schriftsteller solche Sätze von ihrem Propheten durch Tradition erhielten, oder ob sie später Jesu in den Mund gelegt wurden, läßt sich nicht bestimmen; wahrscheinlich geschah letzteres.

Die Hauptdogmen des Korans sind nebst der Lehre von einem Gotte und dem Prophetenthume Mohameds die Lehre von der Auferstehung, dem Gerichte, Vergeltung, Himmel und Hölle (Paradies und Gehenna). Die Grundlage dieser Lehren hatte Mohamed, wie oben bemerkt wurde, schon in seiner väterlichen Religion; das Judenthum äußerte in Bezug auf dieselben bei ihm einen bildenden Einfluß; in wiefern das Christenthum auf seine dahin gehörigen Ideen und Vorstellungen einwirkte, ob er aus demselben besondere und eigenthümliche Vorstellungen aufgenommen hat, wird das Folgende zeigen.

Dem allgemeinen Gerichte geht die allgemeine Auferstehung voran, und es ist der Tag der Auferstehung und des Gerichtes mit großen und auffallenden Erscheinungen ausgezeichnet. Sur. XXXI. 1 ff. werden diese Erscheinungen beschrieben; die Sonne wird von Finsterniß eingehüllt, die

Sterne fallen vom Himmel, die Berge verschwinden u. s. w., ebenso Sur. LXXX. 1 ff. Die Schilderung ist der Darstellung des Evangeliums Matthäi sehr ähnlich, denn auch dort verkündet der Herr C. 24, 29 ff. ähnliche Zeichen als Vorboten des nahen Gerichtes: *ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ.* Aehnlich 2. Petri 3, 10: *ἥξει δὲ ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ὡς κλέπτης, ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται.* Allein das Herannahen des Endes dieser Welt und des Gerichtstages wird nicht blos in den neutestamentlichen Schriften auf eine solche Weise beschrieben, auch in dem A. T. finden sich ähnliche Bilder für einen Gerichtstag Jehova's, vergl. Joel 2, 1. 2. 10. Jesaia 13, 9 u. a., und ebenso bei späteren jüdischen Schriftstellern, vergl. 4. B. Esdrä C. 6, und daß Mohamed allgemeineren Vorstellungen folgte und nicht aus dem N. T. schöpfte, geht auch aus der Verschiedenheit seiner Darstellung, welche bei aller Aehnlichkeit obwaltet, aus der Verbindung anderer fremder Bilder hervor. Sur. LXXXI. 4 wird hinzugesetzt, daß die trächtigen Kameele keinen Hirten haben, V. 5, daß auch die wilden Thiere werden versammelt werden, V. 6, daß die Meere in Brand gerathen oder vom Feuer erhitzt werden (البحار سجرت). Nun kommt zwar auch im 2. Briefe des Petrus die Vorstellung vor, daß die Welt durch Feuer vernichtet werde, aber die beiderseitige Vorstellung ist sehr verschieden und es findet sich zudem jene Vorstellung auch in jüdischen Büchern, z. B. im Buche Esdrä, so daß man nicht genöthigt ist, sie bei Mohamed aus dem N. T. abzuleiten. Mohamed hatte aber diese Vorstellung auch nicht fixirt, denn Sur. XXVII. 89, wo gleichfalls vom Gerichtstage die Rede ist, heißt es, daß die Berge aussehen werden, wie von Eis überzogen; dies paßt nicht zu einem Weltuntergange durch Feuer.

Unter den Erscheinungen, welche den Gerichtstag verkünden, wird im Koran auch ein Thier erwähnt, das aus der Erde aufsteigen werde. Sur. XXVII. 81: wir werden ein Thier aus der Erde herausführen, welches die Menschen anreden wird, weil sie unsern Zeichen keinen Glauben schenkten. Die mohamedanischen Schriftsteller machen von diesem Thiere ausführliche Beschreibungen; es scheint ihnen ein Lieblingsgegenstand gewesen zu seyn, es mit Dichtungen auszuschmücken. Sie nennen es الجساسة, exploratrix, und beschreiben den Ort, wo es aufsteigt, und sein Geschäft im Dienste des Antichrists genau, aber auf verschiedene Weise. Vergl. Samachscheri bei Maracci S. 513. Ihre Beschreibungen gründen sich theils auf Daniel, theils auf die Apokalypse. Wenn nun aber auch die erwähnte Stelle des Korans mit Offenb. 13, 11 viele Aehnlichkeit hat, so sind wir doch nicht gewiß, daß Mohamed diese Vorstellung von dorther genommen habe, da sie an jener Stelle nicht einzig vorkömmt. Wenn er auch an mehreren Stellen von Gog und Magog (Gug und Magug) sagt, daß sie vor dem Gerichtstage losgelassen werden, vergl. Sur. XXI. 95, XVIII. 94. 99, so ist auch hier wieder bekannt, daß die jüdischen Schriften, das Buch Esdrä u. a., öfters hiervon Erwähnung machen, so daß man auch hierbei nicht genöthigt ist anzunehmen, daß er die Offenbarung des Johannes vor sich hatte und aus derselben schöpfte.

Wenn der Gerichtstag herankommt, so werden die Todten zum Leben auferweckt und Alle, die noch Lebenden, so wie die Auferweckten vor das Gericht gestellt. Diesen Akt läßt Mohamed beginnen mit dem Schalle der Posaunen und zwar wird ein doppelter Posaunenschall erwähnt. Bei dem ersten werden die Lebenden von dem Todesengel ergriffen, bei dem zweiten gehen die Todten aus den Gräbern hervor. Vergl. Sur. XXVI. 48. 50. XXVII. 89. L. 19. 41. LXXIV. 8 u. a. Eines doppelten Trompetenschalles gedenkt auch das N. T., vergl. 1. Cor. 15, 52 (1. Theß. 4, 16), nur mit

dem Unterschiede, daß bei der ἐσχάτῃ σάλπιγγι des Paulus die Lebendigen umgewandelt werden, während im Koran der erste Posaunenschall den Lebenden gilt. Es ist nun aber auch hier wieder ungewiß, ob Mohamed diese Vorstellung von der Eröffnung des Gerichtes aus dem Christenthume genommen, und insbesondere, ob wir die genannten paulinischen Stellen als Quelle anzuerkennen haben. Die Posaune wird auch in jüdischen Büchern erwähnt; vergl. 4. B. Esdrä, VI. 2?. 25: Tuba canet cum sono, quam cum omnes audierint, expavescent . . . et omnis, qui derelictus fuerit ex omnibus istis, quibus (quos) praedixi tibi, ipse vivet et videbit salutare et finem mundi. Das Bild dieser Weltposaune, welche vor dem Gerichte ertönen soll, scheinen die Juden den Trompetenstößen nachgebildet zu haben, welche bei der Verkündigung des Gesetzes von Sinai herab gehört wurden. Targum Jeruschalemi zu Exod. XX. 18: Alles Volk hörte Donner uud die Stimme der Posaune (wurde gehört), wie wenn Gott Todten auferweckte. — Nun ist zwar an jener Stelle im Buche Esdrä nicht genau von zweien Posaunenstößen die Rede; allein diese sind mit dem doppelten Acte der Berufung der Lebendigen und Todten zum Gerichte schon gegeben, wenn einmal das allgemeine Bild der Weltposaune aufgenommen ist, und lag dem Mohamed oder den Juden eben so nahe als dem Apostel.

Was nun das Gericht und die Vergeltung anbelangt, so sprechen alle dahin gehörigen Stellen des Korans den allgemeinen Satz aus, daß einem Jeden vergolten wird nach seinen Werken. Vergl. II. 282. III. 25, 30, 162, 168. X. 28, 29, 30. XIV. 51. XVIII. 48 u. a. Es wird gesagt werden den Bösen: gehet ein in die Pforten der Gehenna, um ewig in ihr zu weilen, und den Frommen: gehet ein in das Paradies, um ewig in demselben zu wohnen. XXXIX. 70—75 u. a. Manche Stellen stimmen dem Inhalte nach überein mit der Schilderung des Gerichtstages bei Matth. 25, 31 ff., aber die Darstellung zeigt wieder große Verschie-

denheit. Die Strafe durch Feuer war auch die Vorstellung der Juden, vergl. Targum Jonathan zu Jesaia 33, 14: Die Gottlosen werden gerichtet und in die Hölle verstoßen zum ewigen Brande. Ebend. 65, 5, so wie sie auch im A. T. selbst ausgesprochen ist. Es ist nothwendig, immer auf die Vorstellungen der Juden zu verweisen, und diese, wo möglich, als Quelle für Mohamed zu bezeichnen, weil ohne Zweifel mehrere Juden einen großen Einfluß auf Mohamed äußerten, und Werka selbst eine Zeit lang Jude gewesen, in den jüdischen Schriften gut belesen ward.

Es begegnet uns im Koran auch eine Vorstellung, welche mit der christlichen Lehre von einem Reinigungsorte einige Aehnlichkeit hat. Zwischen den Seligen und den Verdammten, heißt es Sur. VII. 47, ist eine Wand oder ein Vorhang, (الاعراف) nach Gelal gleich حجاب, die Wand des Paradieses (سور الجنة); diese Wand heißt nach dem Erklärer des Korans Alaraph (von عرف, cognoscere), weil diejenigen, welche sich auf derselben befinden, die Seligen und die Verdammten erkennen und sehen. Auf dieser Scheidewand, oder in der Mitte zwischen Paradies und Gehenna, befinden sich aber nach Gelal diejenigen, deren gute Werke ihren schlechten Thaten gleich kommen. Dahin gehören nach Ebn Abbas solche, welche im Kriege den Märtyrertod erlitten, aber gegen ihre Eltern ungehorsam waren. Diese befinden sich also in einem Mittelzustande; sie sind frei von den Martern der Hölle, aber genießen auch nicht die Seligkeit der Frommen im Paradiese. Der Koran sagt Sur. VII. 47: Sie gehen nicht ein in das Paradies und wünschen doch sehnlichst einzugehen. Abdallah Ben Alhareth berichtet aber das durch Tradition fortgepflanzte Wort seines Propheten, daß wenn Gott wolle, dieselben noch Bewohner des Himmels werden; هم ان شاء الله من اهل الجنة. Es

ist nun aber sehr zweifelhaft, ob Mohamed die Idee eines solchen Mittelzustandes von den Christen genommen habe; er scheint sie gemäß seiner eigenthümlichen Vorstellungsweise vielmehr aus sich selbst producirt zu haben; auch ist mehreren orientalischen Religionssystemen die Idee einer Reinigung der Seele eigen, so daß auch allgemeine orientalische Vorstellungen ihn geleitet haben konnten.

Auch aus dieser Darstellung der Lehrtheile des Korans ergibt sich dasselbe Resultat, welches oben aus der Darstellung der historischen Theile sich herausstellte, daß nämlich Mohamed die kanonischen Schriften des N. T. nicht gelesen und unmittelbar benützt, daß er auch nicht ausschließend aus einem Apokryphen geschöpft hat. Was von den christlichen Lehren aufgenommen oder polemisch berührt ist, deutet vielmehr wieder auf die mündliche Tradition als Quelle hin.

3. Ausdrücke, Bilder und Gleichnisse, welche Mohamed aus dem Christenthume genommen haben möchte.

Sur. I. 6 wird die wahre Religion und Frömmigkeit der rechte Weg (الصّراط المستقيم) genannt. So heißt die christliche Religion schlechtweg ὁδός Act. IX. 2, XIX. 9. 23. XXII. 4. Aber wir sind nicht genöthigt, jene Bezeichnung aus dem N. T. abzuleiten; der Morgenländer heißt Religion überhaupt Weg; bei den Hebräern hat דרך öfters dieselbe Bedeutung.

Sur. XL. 16 ist der Tag des Gerichtes genannt يوم التّلاق, dies occursus; diese Bezeichnung möchte sich wohl auf einen Sprachgebrauch der Christen beziehen, welcher seinen Grund in Eph. IV. 13, Phil. III. 11. 1. Theff. IV. 17 hat.

Die Vergleichung der Stelle XLVIII. 4: daß ihr Glaube immer zunehme, (sie vermehrt werden am Glauben mit Glauben, ايمانا مع ايمانا mit Röm. 1, 17, ἐκ πίστεως εἰς

πίστιν, ist nicht wohl zuläſſig; die Aehnlichkeit des Gedankens und des Ausdruckes ist als zufällig zu betrachten.

Mohamed redet auch von mehreren Büchern, die im Himmel aufbewahrt werden. Sur. XXXIX. 69 wird ein Buch genannt, ohne daß es näher bezeichnet wird. Die Ausleger halten es für das Protokollbuch, welches am Gerichtstage aufgeschlagen wird; es ist aber wahrscheinlicher, daß es das Buch der göttlichen Weisheit und Vorsehung ist, in welchem die Rathschläge Gottes verzeichnet sind; denn Sur. LXXXIII. 8. 19 spricht er von zwei andern Büchern, welche die Protokollbücher für den Gerichtstag zu seyn scheinen. Das erste, das Buch der Schlechten, heißt Sidschdschin (سجّين v. سجن incarceravit); der Koran sagt سجّين ist ein كتاب مرقوم, ein beschriebenes Buch, und die Ausleger bemerken dazu, daß die Werke der Dämonen und der bösen Menschen darin verzeichnet seyen. Das Buch der Gerechten heißt Illjun (عليّين, sublimes) in welchem die guten Werke der Gläubigen, der Engel und Genien aufgezeichnet sind. Die Vorstellungen von beiderlei Büchern, einem Buche der göttlichen Rathschläge und einem solchen, welches die Thaten der Menschen aufgezeichnet enthält, finden sich im Juden- und Christenthume, so daß man nicht bestimmen kann, ob Mohamed sie aus ersterm oder letzterm genommen habe; vergl. Ps. 136, 6. Mal. III. 16. 2. Tim. II. 19. Offenb. V. 1 ff. XX. 12. 15. III. 5. XIII. 8. XVII. 8. XXI. 27. 2. Mos. 32, 32. Ps. 49, 29. Dan. 21, 1. Luk. X. 20. Phil. IV. 3.

Sur. VII. 41 begegnet uns wieder ein evangelisches Bild. Wahrlich diejenigen, heißt es daselbst, welche unsere Zeichen für Betrug erklären und stolz sich von ihnen abwenden, denen werden die Thüren des Paradieses nicht geöffnet, bis ein Kameel durch ein Nadelöhr hindurchgeht, حتّى

يلج الجمل في سمّ الخياط; vgl. Matth. 19, 24. Mark. 10, 25. Luk. 18, 24. Die Rabbinen haben ein ähnliches Bild: כבם דמעיל בקפא דמחטא, wie ein Elephant durch ein Nadelöhr eingeht. Die genaue Uebereinstimmung aber des Bildes im Koran mit dem Bilde im Evangelium macht es doch wahrscheinlich, daß es Mohamed von den Christen aufgenommen habe. Aber seine Anwendung und Verbindung im Koran weiset wieder darauf hin, daß er es nicht aus der schriftlichen Quelle geschöpft; in dem Evangelium ist es nämlich auf den Reichen angewendet, der so schwer in das Himmelreich eingehen werde, als ein Kameel (oder Schiffseil) durch ein Nadelöhr.

Sur. XXIX. 60 führt Mohamed den Gläubigen die Vorsehung Gottes zu Herzen, indem er auf die Thiere hinweiset: „Und wie viele von den Thieren, die sich keine Nahrung bereiten, ernährt er! — damit ist zu vergleichen Sur. XI. 7: Es ist kein Thier auf Erden, das nicht bei Gott seine Nahrung hat; ferner Sur. LXVI. 19: Sehen sie nicht (die Ungläubigen) die Vögel, wie sie ihre Flügel ausdehnen und zurückziehen? wer hält sie, wenn nicht der Allerbarmer? — Es erinnern diese Stellen an die Worte des Heilandes in der Bergpredigt, Matth. 9, 26; aber sie haben ebenso auch im A. T. ihre Parallelen, vergl. Job 38, 41. Ps. 146, 9. 10 u. a.; es sind endlich solche Veranschaulichungen dem Orientalen so geläufig, daß man für jene Stellen gar keine fremde Quelle anzunehmen nöthig hat.

Ein anderes Bild für den Glauben und Unglauben, und für das Schicksal der Gläubigen und Ungläubigen findet sich Sur. XIV. 24 ff.: weißt du nicht, wie Gott verglichen hat das gute Wort (Bekenntniß des Glaubens) mit dem guten Baume; seine Wurzel ist fest in der Erde und seine Aeste breiten sich aus zum Himmel, er bringt seine Frucht zu jeder Zeit. Das Gleichniß aber vom bösen Worte (Unglauben), ist wie der schlechte Baum, er wird herausgerissen von der Erde, keine Festigkeit hat er. Der erste Theil der Vergleichung

chung scheint sich auf den ersten Psalm zu beziehen, der zweite Theil hat Aehnlichkeit mit Matth. 7, 19: *Πᾶν δένδρον, μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν, ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται;* vergl. 3, 10; aber das Bild ist nur ähnlich und nicht dasselbe, und da derartige Bilder in dem Oriente ganz gewöhnlich sind, so kann man auch eine selbstständige Anwendung annehmen.

Sur. 48, 29 beruft sich Mohamed ausdrücklich auf ein Gleichniß im Evangelium, welches für das Aufblühen und die siegreiche Ausbreitung seiner Glaubensgemeinschaft ausgesprochen seyn soll. Das Gleichniß der Gläubigen (heißt es daselbst) in dem Evangelium ist: so wie das Saamenkorn, welches einen Keim treibt, sodann ihn stark und dick macht; sodann wird er ein dicker Stamm und dehnt sich weit aus und bringt dem Landmann Freude (so wird es mit der Gemeinde der Moslemine seyn). Mohamed hat das Gleichniß vom Senfkorn im Auge, vergl. Matth. 13, 31. 32. Mark. 4, 31. Luk. 13, 19; er schreibt aber, wie sich aus der vom Evangelium abweichenden Darstellung ergibt, aus dem Gedächtnisse, nicht nach der schriftlichen Urkunde.

Sur. XVIII. 25 heißt es: sage nie von einer Sache, fürwahr, ich will sie morgen thun, außer (daß du beifügest) wenn Gott will. Dieselbe Formel kömmt bei Jakobus vor, Br. 4, 13 ff.: *Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες: Σήμερον καὶ αὔριον πορευσώμεθα εἰς τήνδε τὴν πόλιν καὶ κερδήσωμεν . . . ἀντὶ τῶ λέγειν ὑμᾶς· ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ.* Vergl. 1. Cor. 4, 19. Es ist möglich, daß die Christen diese Formel im Munde führten und Mohamed sie von ihnen aufgenommen hat; aber sie war auch bei den Juden gebräuchlich (vergl. Geiger a. a. O. S. 92), und so kann er sie ebenso gut auch von diesen aufgenommen haben.

Eine Beziehung auf eine paulinische Stelle scheint in Sur. XLII. 20 zu liegen. Wer, heißt es daselbst, den Acker auf das künftige Leben pflüget, dem wollen wir zu seiner Pflügung Gedeihen geben; wer aber den Acker nur für dieses

Leben pflüget, dem wollen wir zwar davon (Erndte) geben, er hat aber keinen Theil am zweiten Leben. Es ist damit zu vergleichen Gal. 6, 7. 8: ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει· ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν· ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. Die Grundideen berühren sich, aber das Bild weicht in der Ausführung so sehr an beiden Stellen ab, daß, wenn der Text des Korans wirklich von dem paulinischen Bilde abhängig ist, Mohamed nur eine allgemeine Reminiscenz wieder gegeben hat.

Endlich scheint in Sur. VII. 51 ff. eine Nachbildung der Parabel vom reichen Manne und vom armen Lazar bei Luk. 16, 19 ff. zu liegen. Der Prophet verkündet daselbst, daß die Verdammten (أصحاب النار) zu den Seligen (أصحاب الجنة) sagen werden: gießet über uns von dem Wasser, oder gebet uns von der Speise, die Gott euch gegeben, und diese antworten: Gott hat beides für die Ungläubigen verboten, für die, welche seine Religion verspottet haben; das irdische Leben hat sie betrogen; darum vergessen wir jetzt ihrer, sowie sie vergessen haben den Gerichtstag und unsere Zeichen nicht anerkannten. Wenn V. 53 noch damit verbunden werden kann, so gewinnen wir noch einen Vergleichungspunkt. Es heißt daselbst: wir (Gott) haben ihnen das Buch (den Koran) gebracht, und Weisheit darin niedergelegt zur Richtschnur und zum Erbarmen, (daß sie es darin finden) den Menschen, welche glauben. Es liegt diesen Worten die Vorstellung zum Grunde, daß die Bewohner des Himmels und der Hölle, wenn auch weit von einander getrennt, doch in einer solchen Lage gegen einander sich befinden, daß ihnen eine gegenseitige Unterredung möglich ist. Die Rede der Verdammten hat Aehnlichkeit mit den Worten des reichen Mannes bei Lukas: Πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με, καὶ πέμψον Λάζαρον, ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακ-

κύλου αὐτοῦ ὕδατός, καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου· ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ. Es bemerkt sodann Abraham dem reichen Manne, daß zwischen ihnen ein großer Zwischenraum sey, daß man nicht zu einander kommen könnte, und auf die Bitte des reichen Mannes, in das Haus seines Vaters zu schicken, daß seine fünf Brüder von seinem harten Strafgerichte unterrichtet und zum Guten gemahnt würden, entgegnet Abraham: ἔχουσι Μωσέα καὶ τοὺς προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν · vergl. V. 53 Sur. VII. Ich zweifle nun auch nicht, daß diese evangelische Parabel in jenen Versen des Korans wirklich durchleuchtet; aber es ist auch eben so klar, daß sie Mohamed nur in allgemeinen Umrissen im Gedächtnisse hatte, sie erzählen oder lesen gehört und nach unbestimmter Erinnerung sie in seinen Belehrungen benützte.

So wie nun aus den historischen und Lehrbestandtheilen, so ist auch aus den Redensarten, Bildern und Gleichnissen des Korans, welche in den heiligen Schriften des N. T. auf ähnliche Weise vorkommen, nicht abzusehen, daß Mohamed eine schriftliche Urkunde des N. T. vor sich hatte und unmittelbar benützte; letztere weisen auch auf keine bekannte apokryphische Schrift als ihre unmittelbare Quelle hin.

Somit können wir der Nachricht des Ibrahim Halebi keinen Glauben schenken, wenn es anders der Sinn seiner Worte ist, daß Werka eine schriftliche Uebersetzung der heil. Schriften verfaßt habe; wir sind in diesem Falle genöthigt anzunehmen, daß Ibrahim nach der Gewohnheit der mohamedanischen Schriftsteller eine traditionelle Sage aufgenommen hat, ohne sie genauer zu prüfen. Seine Aussage wird, wie schon oben bemerkt wurde, schon dadurch verdächtig, daß er von einer Uebersetzung des A. und N. T. aus dem Hebr. redet, da man von einem hebr. N. T. bisher nichts weiß, wenn auch die aufs gründlichste bestrittene Ansicht zugegeben würde, daß das Evangelium des Matthäus ursprünglich hebräisch vorhanden gewesen.

Der christliche Stoff des Korans deutet größtentheils auf mündliche Mittheilung als Quelle hin, und es scheint, daß außerdem, daß Mohamed durch Unterredungen mit Christen und des Christenthums kundigen Juden in der evangelischen Geschichte unterrichtet wurde, er auch vermittelst mündlicher Dolmetschung und Vorlesung christlicher Schriften genauer mit dem Christenthume vertraut wurde. Wenn er auch vor seiner ersten Reise nach Syrien demselben weniger Aufmerksamkeit schenkte, und nur eine dürftige Kenntniß desselben besaß, so mogte dieselbe doch durch seine Unterredungen mit den Mönchen zu Boßra schon sehr erweitert werden. Die Tradition berichtet, daß er auf seiner ersten Reise nach Syrien von den Mönchen Sergius und Bahira in dem Kloster zu Boßra aufs freundlichste aufgenommen wurde, und an vertrauten religiösen Unterredungen Theil nahm. Es wurde schon oben bemerkt, daß vielleicht von dieser Seite die Idee eines neuen Prophetenthums und zwar eines Prophetenthums in seiner Person in ihm die erste Anregung erhielt. Nach seiner Zurückkunft mogten nun die Christen seine Aufmerksamkeit in einem höhern Grade auf sich ziehen, so daß er nun auch die in seiner Umgebung sich darbietenden Gelegenheiten benutzte, sich mit dem Christenthume vertrauter zu machen. In seinem 25. Jahre machte er eine zweite Reise nach Syrien, und hatte auf dieser wieder Gelegenheit, sich mit den Mönchen im Kloster zu Boßra, wo er wieder Einkehr nahm, zu besprechen. Später standen, wie die Tradition berichtet, mehrere Juden und Christen mit Mohamed in Verbindung und in einem vertrauten Verhältnisse. Der Koran deutet selbst auf mehrere Personen hin, welche jenen unterrichteten und namentlich ihm jüdische und christliche Schriften vorlasen und dolmetschten. Sur. XXV. 4. 5 wird der Vorwurf erwähnt, welcher dem Mohamed von den Ungläubigen gemacht wird; sie sagen: dieses Buch (der Koran) ist nur eine Lüge, welche er ersonnen hat, und es haben ihn andere Menschen (bei der Verfassung derselben) unterstützt. Das

sind Fabeln der frühern; er hat sie ausgeschrieben (aus ihren Büchern) und sie werden ihm gelesen am Morgen und am Abende. Sur. 16, 106: Schon wissen wir, daß sie sagen: wahrlich es unterrichtet ihn ein Mensch. Schon oben wurde auf einen jüdischen Priester hingewiesen, der dem Mohamed seinen Prophetenberuf verkündete (vergl. Marracci Prodr. S. 44); dieser war, wie die Tradition sagt, in den jüdischen Schriften und im Evangelium wohl belesen. Sodann setzt die Tradition einen gewissen christlichen Priester Sergius mit Mohamed in nähere Verbindung; dieser soll als Häretiker aus seinem Vaterlande vertrieben nach Arabien geflohen seyn, und den Mohamed im Lesen und Schreiben, so wie in den heiligen Schriften unterwiesen haben. Dieser Sergius ist wahrscheinlich eine Person mit jenem syrischen Mönche, den Mohamed schon früher kennen gelernt hatte. Außer diesem kennen die Mohamedaner mehrere andere Vertraute und Lehrer ihres Propheten. Zu der Koranstelle XVI. 106, wo auf einen Menschen hingewiesen wird, der den Mohamed unterrichtete, bemerkt Samachscheri: dieser war ein Sklave des Haviteb, Namens Aisk oder Aisch (عيش), ein Bücherschreiber (صاحب كتب). Andere sagen, daß dieser ein Sklave des Amer Elhabhrami, Namens Hhaber (حبر) ein Römer oder Grieche war; wieder Andere nennen die zwei Sklaven Hhaber und Jaser (حبر ويسار), welche im Pentateuch und Evangelium wohl belesen waren. Dschelaleddin meint, daß es ein Christ war, Namens Kain (قين), dessen Haus der Prophet öfters besuchte; Jahia will den christlichen Perser Selman (سلمان), welcher auf Antrieb eines syrischen Mönches den neuen Propheten in Arabien aufsuchte, oder den Sklaven

des Otab, des Sohnes Rabia, Namens Adas (عداس) angedeutet wissen. Wie viel historische Wahrheit nun immer an diesen Bestimmungen liegen mag, so weisen sie doch immer auf mehrere Personen hin, die mit Mohamed einen vertrauten Umgang pflogen, ihm aus dem Gedächtnisse ihre jüdischen und christlichen Erkenntnisse mittheilten, und ihm wahrscheinlich auch die Schriften, die in ihren Händen waren, vorlasen und deuteten. Unter diese vertrauten Personen gehört nun insbesondere Werka, der Sohn Naufils, Mohameds Vetter; und da die Unwahrscheinlichkeit, daß er eine schriftliche Uebersetzung des A. u. N. T. verfaßt habe, deren sich Mohamed bedient haben soll, sich ganz klar herausgestellt hat, so ist anzunehmen, daß er auch nur, wie andere Vertraute, durch mündliche Mittheilung, durch Vorlesung und Dolmetschung jüdischer und christlicher Schriften auf seinen Anverwandten gewirkt hat. Wenn die Worte des Ibrahim Halebi genauer angesehen werden, so fordern sie auch nicht gerade die Deutung, welche von Hammer ihnen gegeben hat; sie sagen nämlich nur aus, daß Werka eine Dolmetschung der Bibel gemacht habe, nicht ausdrücklich, daß diese Dolmetschung eine schriftliche war; und es ist also auch die Deutung zulässig, daß Werka dem Mohamed jüdische und christliche Schriften mündlich in seine Sprache übertragen, gedeutet und gedolmetscht habe. Die Stelle des Ibrahim heißt nach dem türkischen Texte (S. 53):

ورقا خديجه نك عمجه زادهسي اولوب زمان جاهليتده تنصّر وانجيلي عبرانيدن عربي يه ترجمه ايتمشيدي *

„Werka, der Sohn Naufils, war ein Christ zur Zeit der Unwissenheit (Zeit vor Mohamed), und hat die h. Schrift aus dem Hebräischen in das Arabische übersetzt; hat eine Dolmetschung derselben gemacht."

Es ist indessen nicht nöthig, auf die Möglichkeit dieses Verständnisses, als einer Ausgleichung von Ibrahims Aussage mit dem wahrscheinlichen Thatbestande, ein großes Gewicht zu legen, da es vielmehr wahrscheinlich ist, daß Ibrahim eine falsche Tradition berichte.

Die christlichen Schriften aber, welche nebst den wirklichen Mittheilungen aus dem Gedächtnisse dem Mohamed vorgelesen wurden, waren sicherlich nicht unsere kanonischen Bücher, es waren Apokryphen, unter diesen vielleicht das Evangelium *„de infantia Salvatoris“* und andere, welche nicht mehr vorhanden sind.

Indem wir nun die Nachricht Ibrahims als eine historisch-unstatthafte ansehen, betrachten wir also für die christlichen Bestandtheile des Korans mündliche Mittheilungen, Vorlesungen und Deutungen apokryphischer Schriften als Quelle; daraus lassen sich die ungenauen, historisch-unrichtigen Darstellungen des Korans, welche uns begegnen, endlich der Mangel desjenigen christlichen Geschichts- und Lehrstoffes, welchen der Pseudoprophet sehr gut für seinen Zweck hätte verwenden können, erklären.

Dr. Maier.

II.

Recensionen und Anzeigen.

---

1. **Versuche und Bemühungen des heiligen Stuhles in den letzten drei Jahrhunderten, die durch Ketzerei und Schisma von ihm getrennten Völker des Nordens wiederum mit der Kirche zu vereinen. Erster Band: Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX. Nach geheimen Staatspapieren von Augustin Theiner. Erster Theil. Augsburg 1838. Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung. VIII. u. 448 S.**

Herr Augustin Theiner, dermalen Professor der kirchlichen Literärgeschichte am päpstlichen Collegium de propaganda fide, hat sich, seitdem seine theologische Denkweise eine durchgreifende Umänderung erlitten hat, vornehmlich durch seine „Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz bei Kupferberg 1835," durch seine „Sammlung einiger wichtigen officiellen Aktenstücke zur Geschichte der Emancipation der Katholiken in England, Mainz bei Kupferberg 1835," und durch seine „Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones seu sylloges Gallandianae dissertationum de vetustis canonum collectionibus continuatio. Romae in Collegio Urbano 1836. 4" — dem Publikum als einen unermüdeten Verfechter des katholischen Kirchenthums

und des heiligen Stuhles beurkundet. Wie es aber nicht selten zu geschehen pflegt, daß man im Drange der Begeisterung und im Bewußtseyn der guten Sache seine Opposition gegen die feindseligen Elemente, von welcher Seite sich diese auch darbieten mögen, bis auf jene Spitze treibt, auf welcher sie entschieden den Charakter der Härte annimmt und über die mildernden Momente flüchtig hinwegeilt: so ist es auch bei Herrn Theiner mitunter der Fall, daß er sich über die Schranken der Ruhe und Billigkeit hinaus verliert und seine Urtheile und Aburtheile in der schroffesten Form ausspricht. Dieß ist ihm denn auch in dem vorliegenden Werke begegnet, und so sehr wir uns verpflichtet fühlen, ihm für sein interessantes Unternehmen, die Welt mit den Bemühungen des apostolischen Stuhles um die Wiedergewinnung der durch die Reformation von der katholischen Kirche getrennten Länder bekannt zu machen, unsern Dank öffentlich auszusprechen, so sehr hätten wir gewünscht, daß die Darstellung ruhiger und von dem subjectiven Eifer des Verfassers abgelös'ter möchte ausgefallen seyn. Zwar fehlt es nicht an einzelnen Parthien und Stellen, in denen uns eine tiefe Innigkeit und ein zartes Gefühl der Schonung und Milde entgegentritt; allein es werden derartige Stellen und Parthien den Totaleindruck kaum zu verwischen im Stande seyn, den die anderweitige Schärfe hervorrufen muß. Nur unter der Voraussetzung, Herr Theiner habe sich noch ganz besonders von der Nebenabsicht bestimmen lassen, auf die Verunglimpfungen, welche sich die katholische Kirche tagtäglich gefallen lassen muß, eine schneidende Antwort zu geben, dürfte der da und dort vorherrschende Ton einer mildern Beurtheilung unterliegen. Uebrigens kann der eben gerügte Umstand nicht so hoch anzuschlagen seyn, daß um seinetwillen das vorliegende Werk nicht als verdienstlich bezeichnet werden sollte; es handelt sich hier, wie bei jeder literärischen Erscheinung überhaupt, ganz vorzugsweise um die Entscheidung der Frage: ob die Wissenschaft, in unserm Falle die Kirchengeschichte,

wesentlich gefördert worden, neue Aufschlüsse erhalten und in seither noch wenig oder gar nicht beachteten Momenten eine umsichtige Bearbeitung und Würdigung empfangen habe.

In dieser letztgenannten Beziehung müssen wir die vorliegende Schrift als eine wichtige literärische Erscheinung begrüßen. Ob man nämlich auch nicht darüber Klage führen kann, daß die Periode der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts und ihrer Festsetzung in den einzelnen Ländern dem Geschichtsforscher nur dürftige Quellen in unbedeutender Anzahl darbiete, indem sich im Gegentheil gutes und schlechtes Materiale in solcher Masse aufgehäuft hat, daß es dem Geschichtschreiber kaum möglich wird, es zu bewältigen und sich aus dem vielverschlungenen Labyrinthe herauszufinden, und er obendrein noch zu gewärtigen hat, des Mangels an richtigem Takt, des unkritischen Verfahrens u. s. w. bezüchtigt zu werden: so ist dennoch gerade neben diesem überschwenglichen Reichthum eine sehr drückende Armuth fühlbar, ein Mangel gerade an solchen Quellen, welche hinter den Vorhang der Ereignisse schauen lassen und als authentische Actenstücke allen Glauben verdienen, ein Mangel, welcher um so fühlbarer hervortritt, je mehr sich der betreffende Geschichtschreiber selbst dem Scheine der Befangenheit und Partheilichkeit entziehen möchte. Dieser Umstand mag nicht wenig dazu Veranlassung gegeben haben, daß die sonst so interessante und thatenreiche Periode der Einführung und Begründung der Reformation seither so wenige tüchtige Bearbeiter und auch nicht Einen Historiographen gefunden hat, an den man sich als eine unverdächtige Autorität binden möchte, und daß einzelne Männer, wie z. B. der große Bossuet, sich geradezu die Aufgabe gestellt haben, nichts von der andern Parthei vorzubringen, was nicht durch angesehene Männer in ihrer eigenen Mitte, oder durch Leute allgemeinen Zutrauens, wie z. B. Erasmus, mit klaren Worten bezeugt würde. Unser Herr Verfasser nun steht im Begriffe, diesem Uebelstande, so weit es ihm möglich ist, abzuhelfen; er ist

in die Lage gesetzt, sich vieler unbekannter und ungedruckter Staatsdocumente bedienen und so seinerseits das von ihm Beigebrachte durch authentische Belege bewahrheiten zu können, wodurch die Gegner von selbst aufgefordert sind, auch ihrerseits dasjenige mitzutheilen, was seither noch der Oeffentlichkeit entzogen blieb und zur allseitigen Beleuchtung der Sache dienen möchte. Ueber diesen Punkt läßt sich Herr Theiner selber in seinem Vorworte also vernehmen: „Ich habe mich bei dieser Arbeit ausschließlich unbekannter, geheimer Staatsdokumente bedient. Die mehrsten und wichtigern fand ich in den reichen Archiven von Rom, vorzüglich aber geheimen Archiv des heiligen Stuhles, wozu ich durch besondere Begünstigung Seiner Heiligkeit Gregor XVI. freien Zutritt hatte. Auch habe ich auf meinen eigens hiefür wiederholten literärischen Reisen durch Italien die ausgezeichnetern Archive der Städte dieses vorzüglich historische Kunst und Wissenschaft pflegenden Landes sorgfältig durchforscht. Die Bourbon'sche Bibliothek, so wie die des Hauses Brancacci in Neapel haben mir namentlich reiche Ausbeute gegeben. Hierüber, so wie über die wichtigsten gedruckten Quellenwerke, deren ich mich nicht minder sorgfältig bedient, um dem Werke die möglichste Vollendung zu geben, werde ich im Anhang in der Quellenkritik ausführlich handeln."

Es dürfte sich wohl der Mühe lohnen, an einem Beispiele nachzuweisen, welche Aufschlüsse für die Geschichte von den Urkunden sich erwarten lassen, die dem Herrn Verfasser zu Gebote stehen, und von denen er bereits 20 in dem vorliegenden ersten Bande verwendet hat. Die Fortschritte, welche die Bemühungen des schwedischen Königs Johann III. machten, den Katholicismus in seinen Landen wieder herzustellen, schienen der Mit- und Nachwelt so auffallend, daß man ohne weiteres der Vermuthung und bald auch der zuversichtlichen Behauptung Raum gab, die im Jahre 1576 zu Stande gekommene Liturgie müsse schlechterdings ein Werk der Jesuiten seyn. Natürlich! war ja diese Liturgie eine

sonderbare Verschmelzung des katholischen Dogma mit einigen protestantischen Beigaben, welch letztere in den angefügten Noten ebenso umsichtig auf indirecte Weise bekämpft und widerlegt, als ersteres in seiner Schärfe herausgestellt und durch patristische Belege erhärtet war. Wo sollte man denn eine so umsichtige Polemik suchen, wenn nicht bei den Jesuiten? Hatte doch frühzeitig der Jesuitenhaß protestantische und wohl auch katholische Schriftsteller so ganz und gar gefangen genommen, daß ein leiser Verdacht hinreichend war, über sie das „schuldig" auszusprechen: was Wunder, wenn man mir nichts dir nichts die Ankunft der Jesuiten in Schweden ohne Bedenken fast um ein Jahr früher ansetzte, und sich höchstens darüber verärgerte, zuerst ihrer Wirksamkeit und dann geraume Zeit hintennach erst ihrer Person ansichtig geworden zu seyn. Und dennoch sind sie, wie unser Autor nachweis't, nicht die Verfasser der benannten Liturgie, sondern sie ist das Werk Johanns **III.** selber, der sich für befugt glaubte, in die Fußtapfen seines Vaters Gustav Wasa eintreten und seinen geliebten Unterthanen ebenfalls eine Agende vorschreiben zu dürfen. Abgesehen nämlich davon, daß die Jesuiten nimmermehr die Hand zu einem Werke geboten hätten, das, so sichtbarlich es auch darauf berechnet war, dem Katholicismus allgemach wieder Eingang zu verschaffen, dennoch unverkennbare Merkmale des protestantischen Dogma's an sich trug: „so gab es zur Zeit, wo die Liturgie geschmiedet und veröffentlicht worden war, auch nicht einen einzigen Jesuiten in ganz Schweden. Lorenz Nicolai, den man für den Verfasser dieser Liturgie ausgibt, befand sich zu dieser Zeit ganz ruhig in Löwen, und ahnete noch nicht einmal, daß er einstens nach Schweden gehen müßte. Er erhielt erst gegen das Ende dieses Jahres den Auftrag, sich für die Schwedische Mission vorzubereiten, und langte in Stockholm erst gegen die Mitte des folgenden Jahres an, also beinahe ein ganzes Jahr nach dem Erscheinen der Liturgie." Ebenso ist es nachweisbar, daß weder der

Jesuit Warsewicz, noch Johann Herbst, der Kaplan der Königin, der Autorschaft beschuldigt werden können. Hiezu kommt noch der Umstand, daß sich Johann III. selber „in seinen häufigen Unterredungen mit Lorenz Nikolai und Anton Possevin als den Verfasser der Liturgie bekennt.“ Hierüber, daß Johann selber der Verfasser dieses Werkes ist, darf man sich um so weniger wundern, als dieser Fürst sich ganz besonders mit theologischen Studien befaßte und namentlich die patristische Literatur mit rastloser Emsigkeit durchwanderte, um dem Verlangen seiner Seele nach fester Ueberzeugung in Glaubenssachen genugzuthun, und als ihm das römische Missale und die erste Liturgie seines Vaters Gustav Wasa vom Jahre 1528 als Grundlage der zu entwerfenden Formularien dienten, während die zur Reformationszeit vielfach unternommenen gelehrten Untersuchungen über die Messe, die der Hofkaplan der Königin nach Schweden hatte kommen lassen, überreichen Stoff für die Scholien der neuen Liturgie darboten. S. 421 u. ff.

Derartige Berichtigungen oder doch Ergänzungen der seitherigen Resultate der schwedischen Reformationsgeschichte begegnen uns in dem vorliegenden Bande noch mehrere, die hier nicht weitläuftiger auseinander gesetzt werden können da es uns vorzüglich darum zu thun seyn muß, den Geist und Inhalt des ganzen Buches, mit dem sich ein bändereiches Werk eröffnet, dem Leser dieser Blätter thunlichst zu vergegenwärtigen. Es zerfällt aber dieses Buch auch seiner äußern Einrichtung nach in drei Theile, wovon der erste eine „einleitende Abhandlung“ zu dem ganzen Werke liefert und sich über „die katholische Kirche in ihrer Stellung zu den von ihr getrennten kirchlichen Vereinen“ verbreitet, S. 1—118, der zweite einen ausführlichen Bericht über „die gewaltsame, widervölkerrechtliche Einführung der Kirchentrennung in Schweden, und deren Festsetzung und Kampf mit dem Kalvinismus unter den Regierungen Gustav Wasa's (Erichson Wasa's) und Erichs XIV.“ erstattet S. 119—336,

und endlich der dritte die „Bemühungen Johanns III., die katholische Kirche in Schweden wieder herzustellen, und den Widerstand, den er hiebei gefunden," bis zu jenem Zeitpunkte hin beschreibt, in welchem die oben benannte Liturgie entworfen und auf einem Nationalconcil für das gesammte Reich angenommen wurde, und sofort durch die Unterhandlungen mit dem heiligen Stuhl und durch die Wirksamkeit der Jesuiten die Katholisirung Schwedens vollends bewerkstelligt werden sollte. S. 337—448.

Wie ersichtlich, so ist eigentlich nur dieser dritte, und zudem verhältnißmäßig kleinste Theil des Buches, dem Titel des Werkes entsprechend, ein Umstand, welcher der Genauigkeit des Herrn Verfassers eben nicht besonders ansteht. Zwar sind wir durchaus der Ueberzeugung, daß ohne vorausgegangenen Bericht über die Reformirung der einzelnen Länder die nachherigen Bemühungen und Versuche, dieselben der katholischen Kirche wieder zu gewinnen, schlechterdings nicht gehörig begriffen und gewürdigt werden können, indem der Protestantismus in jedem einzelnen Lande ein eigenthümliches Gepräge annahm und hierin gänzlich sich einerseits nach dem Wohlgefallen seiner Organe und Beschützer, andrerseits nach dem sich ihm entgegenstellenden Widerstand wenigstens bis auf bessere Zeiten bequemen mußte; allein zu diesem Behufe ist nicht so fast eine detaillirte, als vielmehr eine die Hauptsache in scharfen Lineamenten zusammenfassende Darstellung hinreichend, und es käme sofort nur darauf an, in der Auseinandersetzung der Wiedergewinnungsversuche gerade die jenen Lineamenten correspondirenden Maaßnahmen in den Vordergrund zu stellen. So viel scheint indessen, abgesehen von dem Gesagten, billiger Weise verlangt werden zu dürfen, daß sich der Titel eines Werkes immerhin auch seinem Inhalte entsprechend ausweisen solle.

Der erste Theil des vorliegenden Bandes sucht, wie so eben bemerkt wurde, in einer das ganze Werk „einleitenden Abhandlung" sich ausführlicher über „die Stellung der

katholischen Kirche zu den von ihr getrennten kirchlichen Vereinen" zu verbreiten. Nach des Referenten Dafürhalten wäre hier vor Allem auf das Selbstbewustseyn der Kirche tiefer einzugehen und nachzuweisen, daß sie sich selber als die schlechthin nothwendige von Gott gegründete Anstalt wisse und betrachte, in welcher die Erlösung realisirt werden solle, und nur in ihr, und daß darum in diesem Wissen der Kirche um die ihr durch Gott gesetzte Aufgabe und die ihr daraus erwachsende Pflicht von selbst das Dreifache gesetzt sey, erstens daß die Kirche jeden Abfall von ihr und ihrer Lehre zugleich auch als einen Abfall von Christus betrachte, zweitens daß sie aber die Abgefallenen sofort nicht unbedingt aufgebe und an ihrer Wiedergewinnung verzweifle, und daß sie deßhalb drittens von selbst dazu gedrungen sey, durch alle ihr zu Gebote stehenden erlaubten Mittel jene Wiedergewinnung zu erwirken [1]). Dieses Wissen der Kirche um ihre eigene Bedeutsamkeit in der göttlichen Heilsordnung, und um die ihr durch Gott gewordene Aufgabe macht sich besonders beim Mittelpunkte und Oberhaupte der Kirche geltend, und von ihm und bei ihm müssen die Bemühungen zur Bekehrung der Abgefallenen ihren Ausgangs- und Anhaltspunkt finden, so wie ja auch mit dem Abfall von der Kirchenlehre immer zugleich sowohl innerlich als äußerlich der Abfall vom Pabstthume mitgesetzt ist. An diese Betrachtung würde sich unmittelbar der historische Nachweis schließen, daß sich jenes Wissen der Kirche um ihre eigene Aufgabe nach der benannten dreifachen Richtung fortwährend lebendig erhalten und bei den geeigneten Veranlassungen factisch kund gegeben habe, namentlich aber, daß es von jeher als Aufgabe des Pontificates angesehen worden

[1]) Das vierte, oder besser gesagt, das erste der hieher gehörigen Momente, daß die Kirche sich bemühe, die Ungläubigen — die Juden und Heiden — zu bekehren, glaubten wir, als nicht unmittelbar unsern Zweck berührend, aus der oben gegebenen Gliederung weglassen zu dürfen.

sey, die Häretiker von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, die Hoffnung auf ihre Wiedergewinnung irgendwie zu fixiren und lebendig zu erhalten (was z. B. durch das Institut der Bischöfe in partibus geschieht), und sich zu bemühen, die Getrennten wieder mit sich zu vereinen. Mit der Auseinandersetzung dieses letzten Punktes könnte die einleitende Abhandlung schließen, und die Geschichte des Abfalles der einzelnen Länder, und die Versuche, sie wieder in den Schoos der katholischen Kirche zurückzuführen, würde sich nur als einen weitern Beleg für die bereits aufgestellten und durchgeführten Behauptungen ausweisen. Statt dessen aber hat es der Herr Verfasser für zuträglicher gefunden, sich auf den ersten 70 Seiten fast ausschließlich mit dem Primate in der Kirche zu befassen, die Aussprüche der Schrift weitläufig zu erörtern und die einschlägigen Citate aus den Kirchenvätern wörtlich anzufügen, sodann die Herrlichkeit der Einen ungetheilten Kirche gegenüber dem Sectenwesen an's Licht zu stellen, und endlich erst S. 102 die Missionsthätigkeit des römischen Stuhles zur Sprache zu bringen, und die Aufgabe seines Werkes mit folgenden Worten anzukünden: „Es soll nun Gegenstand vorliegenden Werkes seyn, der unbefangeneren Nachwelt diese großartigen Bemühungen des heiligen Stuhles (die von der Kirche losgerissenen Brüder wieder in ihren Schoos zurückzuführen) in aller Einfachheit der Rede, aber auch zugleich in aller Kraft der Gründe darzustellen. Sie wird hieraus sich selbst ihr Urtheil bilden können und, nun unbefangenere Richterin als früher, wo der heilige Strahl der Vernunft durch das dichte Gewirre der Leidenschaft nicht durchdringen konnte, entscheiden, auf wessen Seite das Recht war, und wie jeder Theil seiner Aufgabe, die vom Himmel an ihn hierbei ergangen war, entsprochen habe."

Mehr als mit dem Vorausgegangenen können wir unsere Zufriedenheit mit der von Herrn Theiner entworfenen Geschichte der „Einführung und Festsetzung der Kirchentrennung in Schweden" aussprechen. Der Verfasser hat sich ein um-

fassendes Quellenstudium nicht sauer werden lassen, und mehr als einmal bietet sich ihm in Folge dessen die Gelegenheit dar, die Angaben neuerer Bearbeiter der schwedischen Geschichte gehörig zu berichtigen. Schade, daß sich auch hier das Grundgebrechen der Theiner'schen Darstellung, Einzelnheiten auf Einzelnheiten zu häufen, und dadurch die Hauptsache zu verdrängen und die Lectüre ungemein zu erschweren, eingeschlichen hat. Die vier ersten Kapitel befassen sich mit der Geschichte Schwedens bis zu seiner Befreiung von dem dänischen Joche durch Gustav Wasa, „dem" wie unser Verfasser sagt, „die Geschichte als die untrügliche Repräsentantin des vorläufigen Weltgerichtes der Völker auf Erden, wenn auch nichts anderes, so doch den Schritt vorzuwerfen hat, durch den er seinen Thron befestigte, denn er gründete diesen über den Sturz der Nationalkirche." Sofort wird die Einführung der Reformation in Schweden ausführlich beschrieben, zuvor aber im fünften Kapitel „ein Bild von Luthers Reformen entworfen, und der Gang nachgewiesen, auf welchen er zu ihnen gelangte," weil Schweden nur ein „getreues Abbild" dieses Urbildes darbietet. Bei dieser Schilderung des teutschen Reformators und seiner Lehre möchte es freilich zweckdienlicher gewesen seyn, wenn der Verfasser mehr der Sache als den Personen sein Augenmerk zugewendet haben würde, ohne daß wir damit in Abrede stellen wollen, daß ein Mann oder Männer, die sich als Restauratoren des Christenthums ankündigen, mit Recht auch nach ihrem sittlichen Character genau in Betracht gezogen zu werden verdienen.

Wenn die Art und Weise, wie sich eine neue Lehre unter einem Volke einzubürgern sucht, die Mittel, deren sich ihre Verbreiter bedienen, die nächsten Folgen, durch die sich ihre Herrschaft kund gibt, wenn diese Dinge dazu geeignet sind, eine gute oder üble Meinung von jener Lehre selber zu begründen: so hat die schwedische Reformation in der That wenig Ursache, sich Glück zu wünschen, und es könnte ihr

nur sehr unwillkommen seyn, wenn Jemand eine Vergleichung zwischen ihr und der alten christlichen Kirche anstellen wollte. Es kann indessen nicht in der Aufgabe dieser Anzeige liegen, alle die Stürme und Gewaltthaten hervorzuheben, durch welche sich das Lutherthum in den schwedischen Landen eindrängte und festsetzte; es genüge daher die einfache aus der Darstellung unsers Herrn Verfassers entschieden hervorgehende Bemerkung, daß Gustav Wasa auch im Punkte der Religion eine unbedingte Herrschaft über seine Unterthanen ausübte und seine religiöse Ueberzeugung durchgängig geltend machte, ohne sich weiter um die Rechtlichkeit seines Unternehmens zu bekümmern, ohne vor der Ergreifung harter Maaßregeln zurückzuschaudern, wo Güte und Klugheit nicht ausreichten, und, wie es zu seiner Zeit die gemeine Praxis mit sich brachte, ohne es zu verschmähen, das der alten nunmehr aber dem Untergang bestimmten Kirche zugehörende Eigenthum an sich zu ziehen und nach Gutdünken für Staatszwecke zu verwenden. Es widerlegt sich daher auch die von unserm Verfasser S. 145 ausgesprochene Behauptung, „in keinem Staate habe sich die Reformation Luthers so rein und abgeschlossen entwickelt und festgesetzt als in Schweden,“ von selber; eine reine und abgeschlossene Entwickelung der lutherischen Lehre und der ihr entsprechenden kirchlichen Verfassung war platterdings unmöglich, da Gustav, sich immer klug nach den jeweiligen Zeitumständen richtend, eben nur so viel zu lehren und zu üben erlaubte, als sich mit Sicherheit durchsetzen ließ, und keinen Anstand nahm, denjenigen Männern, die ihm als Werkzeuge bei seinem Vorhaben gedient hatten, hemmend und strafend gegenüber zu treten, sobald sie sich vermaßen, weiter gehen und mehr verlangen zu wollen, als er eben für angemessen erachtete. S. 312. Diese in der Stellung Gustav's zu der Reformation seines Landes begründete Unmöglichkeit einer reinen Entwickelung des lutherischen Protestantismus bestätigt denn auch die unter ihm eingeführte

Liturgie und kirchliche Verfassung, welche Beide weit mehr, als dieß in Teutschland der Fall war, noch Spuren und Ueberreste von dem abolirten Katholicismus an sich trugen.

Nachdem der Herr Verfasser im zwölften Kapitel die kurze Regierungsperiode Erichs XIV. geschildert und die Bemühungen des Calvinismus, das Lutherthum aus Schweden zu verdrängen, auseinander gesetzt hat, wendet er sich in der dritten Hauptparthie seines Buches zu den Bemühungen Johanns III., die katholische Kirche wiederherzustellen. Herr Theiner hat diesen Abschnitt mit unverkennbarer Vorliebe ausgearbeitet, und zugleich auch durch eine eine einfachere und lieblichere Darstellung ihn besonders ausgezeichnet. Die Art und Weise, wie durch einen Zusammenfluß mannigfacher glücklicher und trauriger Lebensverhältnisse dieses Fürsten seine „religiösen Ueberzeugungen zum Durchbruche“ geführt wurden, wird ebenso naturgemäß als einleuchtend gezeichnet. Es bleibt immerhin denkwürdig, daß gerade Johann, der Lieblingssohn Gustav's, das mühsam zu Stande gebrachte Werk seines Vaters zu zerstören suchte und eben hiedurch das Andenken desselben am meisten zu ehren glaubte. Das Verfahren, welches er hiebei einschlug, fällt in vielen Stücken mit dem seines Vaters zusammen, unterscheidet sich aber in andern Punkten wieder so vortheilhaft von demselben, daß wir glauben, ihr beiderseitiges Verfahren nicht besser, als durch die Entwerfung einer kurzen Parallele, an's Licht stellen zu können. Gustav suchte durch allmählige Verdrängung des Katholicismus die lutherische Lehre in Aufnahme zu bringen, Johann ebenso durch allmählige Wiedereinführung katholischer Gebräuche die neue Lehre abzuschaffen; Beide sind bemüht, vornehmlich durch liturgische Neuerungen ihrer Absicht Vorschub zu leisten, die nämliche Liturgie, durch welche Gustav sein Reformationswerk beginnt, dient seinem Sohne zum Ausgangspunkt der Wiederherstellung der katholischen Religion; Beide bemühen sich, ihre innere Gesinnung möglichst zu verbergen und nur wenige für zuverlässig erachtete Per-

sonen in ihre Plane einzuweihen; der Eine wie der Andere nimmt darauf Bedacht, sich nach Außen hin den Anschein zu geben, daß er nicht so fast in seinem als im Interesse der Nation handle, und läßt deßhalb die Neuerungen durch Reichstage und Synoden zu Stande kommen und wird sonach scheinbar blos der Executor des Volkswillens. Während aber Gustav auf die Plünderung und Demüthigung der alten Kirche losgeht, sucht Johann durch Wohlthätigkeit und Gunstbezeugungen den neuen Episcopat sich gefällig zu machen; Gustav nimmt keinen Anstand, die standhaftesten katholischen Bischöfe zu kränken und zu demüthigen, sie um ihres Eifers willen als Majestätsverbrecher zu declariren, ihre Güter einzuziehen und sie durch Mißhandlungen und Drohungen zur Flucht zu nöthigen. Johann dagegen ist bemüht, auf gütlichem Wege sich zum Voraus der Zustimmung der lutherischen Bischöfe zu versichern, und, wo er gewaltigen Widerspruch findet, verschiebt er die Ausführung seines Planes, bis der betreffende Bischofssitz durch den Tod seines standhaften Inhabers in Erledigung kommt; Beide gründen ihre Neuerungen auf das Ansehen der alten Kirche, Gustav durch apodictische Behauptungen, daß es so und nicht anders gewesen sey, Johann durch gründliche Beweisführungen und Belege aus der alten kirchlichen Literatur; Gustav demolirt Kirchen und Klöster, oder verwendet sie zu profanen Zwecken; Johann baut sie wieder auf, oder stellt sie dem kirchlichen Gebrauche wieder zurück.

An den Bemühungen Johanns III., sein Königreich wieder der katholischen Kirche einzuverleiben, nahm der päbstliche Stuhl fortwährend mittelbaren oder unmittelbaren Antheil. Johann war bereits durch eigenes Studium gegen die lutherische Lehre mißtrauisch geworden, als er sich im Jahre 1562 mit Katharina, der Schwester Sigismund August's I., Königs von Polen, vermählte. Von seinem Bruder in's Gefängniß geworfen, „las er mit Eifer und Interesse die heiligen Ritualbücher der katholischen Kirche, und gieng

bald in gelehrte Untersuchungen mit den zwei Hofkaplänen seiner Gemahlin ein, Namens Johann Herbst und Joseph Albert." Auf den Thron seines Vaters erhoben, mußte er freilich den vertrauten Umgang mit katholischen Priestern abbrechen; indessen hatte er an seinem Sekretär, Peter Fechten, einen vertrauten Freund, dem er unverholen seine Gesinnungen und Plane offenbaren durfte. Mit der größten Behutsamkeit schritt er in seinen Neuerungen vorwärts, zumal seine Ueberzeugung noch bei weitem nicht durchgängig mit dem katholischen Dogma zusammenstimmte und er in mehreren Punkten die protestantische Ansicht verzog. So verhielt es sich namentlich mit der „Communion unter beiden Gestalten," die ihm so sehr am Herzen lag, daß sich sogar seine Gemahlin durch seine „dringenden Vorstellungen" bewegen ließ, sich von ihrem Beichtvater das Abendmahl unter beiden Gestalten reichen zu lassen. Allein gerade dieser Punkt war die Veranlassung, mit dem heiligen Stuhl Unterhandlungen anzuknüpfen. Die Königin fand sich wegen ihrer Schritte in ihrem Gewissen beunruhigt und wendete sich deßhalb mit Vorwissen ihres Gemahls im Jahre 1572 brieflich an den berühmten Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermeland, und an den Pabst Gregor XIII. Von dieser Zeit an wendet der römische Stuhl der schwedischen Kirche seine volle Aufmerksamkeit zu. Hosius setzt seine Correspondenz mit der Königin fort, richtet ein Schreiben an den König in Betreff der Communion unter beiden Gestalten, und fügt einen herzlichen Brief an dessen achtjährigen Sohn Sigismund, Herzog von Finnland und einstigen Thronerben, bei; Gregor XIII. schreibt ebenfalls an die Königin; der Jesuit Warsewicz wird nach Schweden gesendet und hält sich 14 Tage am königlichen Hofe auf; Johann schreitet rascher vorwärts und bringt endlich die einhellige Annahme der schon oben besprochenen Liturgie zu Stande; um ein Jahr später kommt der Jesuit Nikolai nach Stockholm und weiß sich so sehr das allgemeine Zutrauen zu erwerben, daß seine öffentlichen Vorträge den rauschendsten Beifall finden; die Oppo-

sition, welche sich erhebt, dient nur dazu, den König zu einer schleunigern Vollführung seines Planes aufzufordern, ein National-Concil wird versammelt und der gesammte Clerus erklärt sich zu wiederholtenmalen bereitwillig, die neue Liturgie anzunehmen und einzuführen; aus Dörfern und Städten gelangen zahlreiche Bittschriften an den König, die Liturgie einführen zu wollen; die gelehrte Schule zu Stockholm erhält unter Nikolai's Leitung immer größern Zuspruch, die Uebertritte werden immer häufiger, und endlich entschließen sich sechs der hoffnungsvollsten Zöglinge dieser Anstalt, sich im teutschen Collegium zu Rom für den geistlichen Stand erziehen zu lassen, um dereinst ihrem Vaterlande als katholische Priester den alten Glauben wieder zu geben.

Mit dem letztgenannten Punkte bricht Herr Theiner seine Erzählung ab und weis't die übrigen Vorkommnisse unter Johann III. dem nächstfolgenden Bande zu. Erst jetzt beginnen auch die officiellen Unterhandlungen mit dem Pabst durch den Legaten Possevin, und die religiösen Angelegenheiten Schwedens ziehen die lebendigste Theilnahme des Kaisers und vieler katholischen Fürsten auf sich.

Voranstehende Recension sollte eben gedruckt werden, als die Verlagshandlung gegen des Referenten Vermuthen einen Nachtrag mit fortlaufender Seitenzahl erscheinen ließ. So wünschenswerth nun aber dieses nachträglich Gelieferte auch seyn mag, so wollen wir doch nicht bergen, daß wir lieber den ganzen ersten Band auf einmal und mit einmaliger Preisbestimmung in unseren Händen gesehen hätten, und erlauben uns, den Wunsch auszusprechen, daß derartige Unregelmäßigkeiten künftig nicht mehr unterlaufen möchten. Am meisten müßten wir es bedauern, wenn sich Herr Theiner drängen und dadurch abhalten ließe, seinem Werke diejenige Vollendung zu geben, welche der Gegenstand an sich und die Achtung vor dem Publikum gebieten. In der That wollte es uns dann und wann bedünken, der Herr Verfasser habe

mit großer Eilfertigkeit gearbeitet und es an der gehörigen Feile gebrechen lassen; wenigstens lassen die nicht seltenen Unebenheiten des Styls, die vielfach herben, wir möchten sagen, unedlen Ausdrücke, und etliche nicht streng zur Sache gehörige Abschweifungen vermuthen, daß der Augenblick und die augenblickliche Stimmung eine zu große Macht ausgeübt haben.

Durch diesen Nachtrag von dreizehn weitern Kapiteln — Kap. 6—18, ist das Buch auf 680 Seiten angewachsen. Es wird darin die Geschichte der Bemühungen des apostolischen Stuhles, Schweden wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen, bis gegen Ende des Jahres 1580 fortgesetzt, und nicht weniger als 120 weitere Urkunden sind verwendet worden, manchmal freilich mit verschwenderischer Ausführlichkeit, insofern die häufigen wörtlichen Mittheilungen aus Briefen ihrem Inhalte nach ziemlich auf das Gleiche hinauslaufen und keine neuen Aufschlüsse darbieten.

Die denkwürdigsten Daten der besagten Periode knüpfen sich an die Anstrengungen des päbstlichen Nuntius Possevin, der es auf sich genommen hatte, einerseits die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, oder ihnen doch ihre Stärke zu benehmen, welche sich der Wiederherstellung der katholischen Kirche in Schweden entgegenstellten, und andrerseits Veranstaltungen zu treffen, wodurch dieses Werk sicherer und geräuschloser in Vollzug gebracht werden könnte. Das wichtigste und zugleich auch das hartnäckigste Hinderniß lag in der Unschlüssigkeit des Königs selber, der, weit entfernt, mit der Energie seines Vaters aufzutreten, oder nach den Begriffen damaliger Zeit die Religion seiner Unterthanen von seinem Belieben abhängig zu machen, auch dann noch, nachdem er am 6. Mai 1578 heimlich in den Schoos der katholischen Kirche zurückgetreten war, sich viel zu sehr von der Furcht, seine Krone einzubüßen, bestimmen ließ, als daß er einen entscheidenden Schritt hätte wagen mögen. Selbst dazu konnte er nicht vermocht werden, den Katholiken

einen Tempel einzuräumen, obschon alle Welt wußte, daß viele Beamte seines Hofes und eine beträchtliche Anzahl der Bewohner Stockholms dem Protestantismus entsagt hatten, hiezu angefeuert vornehmlich durch die heldenmüthige Aufopferung, welche die katholischen Missionäre während dem Wüthen der Pest an den Tag gelegt hatten. Schon hatten sich, „was vielleicht," wie unser Verfasser sagt, „nur einmal auf dem Gebiete der protestantischen Kirche geschehen ist, die Anhänger Kalvins und Luthers zu Stockholm mit einander vereint," um ihre vereinte Kraft gegen das Umsichgreifen des Katholicismus aufzubieten, und hatten „sogar zu Ostern dieses Jahres (1580) das Abendmahl gemeinschaftlich mit einander genossen," schon wurde anderwärts des zu befürchtenden Abfalles von Schweden in öffentlichen Kirchengebeten gedacht: und noch war der König so ängstlich, daß er sogar eine Schrift des Lorenz Nikolai öffentlich verbot, worin dieser etliche Punkte der schwedischen Liturgie bekämpfte, und daß er einige Zeit früher seinen 13jährigen Sohn Sigismund durch „acht derbe Ohrfeigen" darüber züchtigte, daß dieser erklärte: „er wolle lieber das Reich und sein Leben verlieren, als dem Gottesdienst der Lutheraner beywohnen." Allerdings hatte er Ursache genug, bedächtlich zu Werke zu gehen, sowohl in Hinsicht auf sein eigenes Land, als auf seine protestantischen Nachbarn, — erklärte er doch selber in einem Gespräche mit Possevin: „meine Räthe würden eher nicht allein Lutheraner, sondern auch Kalvinisten, ja sogar Atheisten werden, als die Kirchengüter zurückzuerstatten," und war ja doch sein eigener Bruder, der Herzog Karl von Südermannland, sein eifrigster Gegner, des nach der schwedischen Krone lüsternen Königs von Dänemark nicht zu gedenken: nichts destoweniger würde er durch Entschiedenheit und Offenheit weit mehr, als durch Kleinmuth und Winkelzüge ausgerichtet haben. Zu alledem gesellte sich noch der unglückselige Gedanke des Königs, das Bekehrungsgeschäft würde sich gleichsam von selbst machen, wenn der päbstliche Stuhl

gewisse Dispensen ertheilen, oder gar sich dazu verstehen wollte, die katholischen Missionäre anzuhalten, sich den Schein gut protestantischer Prediger zu geben, — Zumuthungen, die wiederholt und nachdrücklich von der Hand gewiesen wurden.

Um seinem Werke Vorschub zu leisten, bemühte sich Possevin, tüchtige Priester in's Land zu ziehen, junge Schweden in den Collegien zu Rom, Ollmütz und Braunsberg bilden zu lassen, die königlichen Räthe und die Großen des Reiches durch mündliche und schriftliche Belehrung zu gewinnen, die Schriften der Kirchenväter und neuere katholische Werke, namentlich Katechismen, in Umlauf zu bringen, die katholischen Fürsten Europa's mit der schwedischen Krone in ein freundliches Vernehmen zu setzen, zerfallene katholische Anstalten allgemach wieder herzustellen, durch practische Frömmigkeit und rückhaltlose Aufopferung sich und seiner Sache Achtung zu erwerben u. s. w. Besonders interessant sind die Unterredungen, welche er mit dem Könige selber führte, um ihn zu ermuthigen und seine Bedenklichkeiten niederzuschlagen.

Doch es ist an der Zeit, daß wir von unserm Hrn. Verfasser Abschied nehmen. Wenn wir uns öfter, als uns lieb war, mit seiner Darstellung unzufrieden erklären mußten, so kann dieß doch unsern Dank für sein Unternehmen nicht mindern. Besonders würde er uns durch eine baldige Herausgabe der einschlägigen Actenstücke verpflichten, da wir des Dafürhaltens sind, daß sie für künftige Bearbeitungen der schwedischen Geschichte nach der Reformation eine nicht unbedeutende Ausbeute gewähren werden.

2.

Kurze Darstellung der Bestrebungen des Professor Dr. Ritgen zu Gießen im Gebiete der Philosophie.

Es gibt für eine Zeitschrift, welche die Interessen der Wissenschaft für die ihrigen erklärt, verschiedene Wege, ihre Zwecke zu erreichen. Von diesen Wegen sind die gewöhnlichen der der Abhandlung und der der Kritik (Recension). Während auf dem ersten Jeder, der wissenschaftlich auf seine Zeit einwirken will, das, was er für sich in diesem Sinne lange im Stillen gedacht und aufgefunden, der Menschheit, von der er selbst so viel empfangen, dankbar anbietet, und ihrem Urtheile sofort entgegensieht; übernimmt er auf dem andern Wege dieses Richteramt selbst, das er als ein heiliges zu betrachten gewohnt ist. Neben diesen beiden Wegen gibt es aber noch einen dritten, den der reinen Relation, wobei folglich der, der ihn betritt, den Lesern in einem treuen Bericht nur darbietet, was andere Männer gedacht und gethan haben, um die Wissenschaft auf ihre Weise zu fördern. Das einzige Verdienst, das er hiebei in Anspruch nehmen kann, ist, daß er in gedrängter Kürze dasjenige wiedergibt, was der Verfasser in einer besondern Schrift oder in mehreren Schriften zugleich dem Publicum vorgelegt hat. Aber nicht jede Schrift und nicht jede Reihe von Schriften eines Autors wird als passend erfunden werden dürfen, jene Vorlage abzugeben, sondern dieß wird nur von jenen Erzeugnissen gelten dürfen, welche die Wissenschaft dadurch zu bereichern suchen, daß sie Neues geben, und das, was sie geben, in der Form eines systematischen Ganzen vorbringen, aus welchem zugleich der wissenschaftliche Scharfsinn des Urhebers hervorleuchtet.

Und in dieser Hinsicht dürfen wir keinen Anstand nehmen, diejenigen Leistungen öffentlich vorzulegen, welche die obige Aufschrift dem Auge schon verkündet hat [1]).

---

[1]) Die Schriften, in welchen Professor Dr. **Ritgen** seine philosophischen Forschungen mittheilte, sind folgende: 1. Die höchsten Angelegenheiten der Seele, nach dem Gesetze des Fortschrittes betrachtet. Darmstadt bei Heil 1835. 2. Ueber das Wesen und die Entstehung des Erkennens und über das hemmende Naturprincip; zwei Vorträge, in der Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst zu Gießen gehalten. Leipzig und Stuttgart bei Scheible 1835. 3. Einige Worte über den gegenwärtigen Standpunkt der Naturforschung in den Jahrbüchern der philosophisch-medicinischen Gesellschaft zu Würzburg, herausgegeben von J. B. Friedreich. Bd. I. Hft I. Würzburg bei Strecker 1828. 4. Leitfaden für die Erkenntniß und Behandlung der Persönlichkeitskrankheiten. Gießen bei Ricker 1837. 5. Baustücke einer Vorschule der allgemeinen Krankheitslehre. Gießen, in Commission bei Heyer 1832. 6. Andeutungen zu einer natürlichen Gruppirung der Pflanzenwelt in den Schriften der Gesellschaft zur Beförderung der gesammten Naturwissenschaften zu Marburg. Bd. I. Abth. II. Kassel bei Krieger 1831. 7. Ueber die Aufeinanderfolge des ersten Auftretens der verschiedenen organischen Gestalten. Ebendaselbst. 8. Eintheilung der Landthiere in natürliche Familien; in den Jahrb. d. philos.-med. Gesellschaft zu Würzburg 1828. Bd. I. Hft. II. 9. Ueber die Aufhebung der Klasse der Säugethiere. Daselbst 1828. Bd. I. Hft. III. 10. Versuch einer natürlichen Eintheilung der Vögel; in den Verhandlungen der Kais. Leopoldinischen Akademie der Naturforscher. Bd. 6. Bonn 1828 (14. Bandes 1. Abth.) 11. Versuch einer natürlichen Eintheilung der Amphibien. Daselbst. 12. Eintheilung der Fische in natürliche Familien; in den Jahrb. d. philos.-med. Gesellschaft zu Würzburg 1828. Bd. I. Hft. III. 13. Ueber das erste Auftreten der Sepien. Daselbst Bd. I. Hft. II. 14. Hauptergebnisse in der Bestimmung der Aufeinanderfolge des ersten Auftretens der Thiergestalten. Daselbst Bd. I. Hft III. 15. Ueber das Feld der chemischen Forschung; in Kastners Archiv der Chemie und Mineralogie 1832. 16. Ueber die Einführung einiger neuen chemischen Bezeichnungen; im 3. Bande d. Annalen der Pharmazie von Brandes, Geiger und Liebig. 17. Ueber den Einfluß der verschiedenen Achsen auf die Krystallgestaltung und über eine diesem Einfluß entsprechende Bezeichnung; in

Die philosophische Aufgabe, welche Ritgen in seinen verschiedenen naturhistorischen und spekulativen Schriften verfolgte, ist eine vielfache.

Zunächst suchte er überall die Individualität, als die metaphysische Realität, im Gegensatze der Allgemeinheit, als der logischen Realität, somit das Autoplasma im Gegensatze des Abstractionsbildes, hervorzuheben und streng abzusondern [1]). Vor Allem suchte er das Gestalten als Wesen alles Individuellen, somit alles Wirklichen, da er die Existenz irgend eines Allgemeinen auf andere Weise als im Bilde leugnet, darzustellen [2]). Von der Erfahrung ausgehend, daß kein endliches Individuum jemals den eigenen Stoff gestaltet, sondern nur umgestaltend von Außen her sich aneignet, fordert er zu einem vollständigen Gestalten auch die Gestaltung, daher die Erschaffung des Stoffs, und erkennt das bloß umgestaltende Gestalten, welches in der beschränkten Machtvollkommenheit der endlichen Individuen liegt, eben nur als ein unvollständiges Gestalten an. Das vollständige Gestalten, bei welchem Stoff und Form zugleich individuell geschaffen werden, ist ihm daher das höchste Princip. Er nennt das Gestalten, dem weder Stoff noch Form, also gar nichts fehlt, die vollständige That. So ist ihm denn die Stoff und Form zugleich schaffende That das allein unbedingt Wirkliche, und das Seyn ist ihm nichts anderes als die nie unterbrochene volle That [3]). Da ihm die That das allein unbedingt Wirkliche ist, so daß darin Gestaltendes (Subject), Gestaltetes (Object) und das ununterbrochene gleichzeitige Werden des Ge-

Leonhard's und Bronn's Jahrb. f. Mineralogie, Jahrg. 1833. 18. Probefragment einer Physiologie des Menschen. Kassel bei Krieger 1832. 19. Einige Bemerkungen über den Bau der Pflanzen, besonders im Vergleich mit den Thieren (Flora). Wir werden des Inhalts dieser unter Anführung obiger Nummern gedenken.

[1]) Nr. 1 S. 106 18. Nr. 2 Vorwort. Nr. 3.

[2]) Nr. 1 Vorwort und S. 107.

[3]) Nr. 1 Vorwort.

taltenden und Gestalteten (Schaffen) eins sind, so sucht er den Begriff des Vollkommenen zu entwickeln und denselben an die Stelle des, als bisheriges oberstes Princip geltenden Unbedingten zu setzen. Er prädizirt das Vollkommene als: 1. unbedingtes Selbstgestalten (absolute Thesis), 2. unbedingte Mannigfaltigkeit des Selbstgestaltens (absolute Antithesis), 3. unbedingte Einheit dieser Mannigfaltigkeit (absolute Synthesis). Bei der Untersuchung, ob dieser Idee des vollkommenen Gestaltens die faktische Erfüllung nicht fehle, welche Frage er zunächst aus der Erfahrung zu beantworten sucht, findet er die verschiedenen endlichen Individuen als unvollständige Gestaltungsprincipe (Thaten), welche schon in Bezug auf unbedingte Selbstgestaltung unvollständig sind, da sie nur Form aber keinen Stoff zu gestalten vermögen[1]). Indem er so die endlichen Individuen als des aus sich selbst geschöpften Stoffs entbehrend zeigt, sucht er die Schöpfungsthat, durch welche dieselben dem Stoffe nach gestaltet werden, nothwendig außerhalb derselben und nimmt diese Schöpfungsthat als in einem Individuum gelegen an, welches die Machtvollkommenheit besitzt, sowohl Stoff als Form zu schaffen. Auf diese Weise entstehen ihm die unvollkommenen Individuen aus einem vollkommenen Individuum. Dieses wird daher als Schöpfer, jene werden als Geschöpfe dieses Schöpfers in Bezug auf deren Stoff statuirt, und den Geschöpfen das Erschaffen der Form, als ihnen zukommende beschränkte Gestaltungsmachtvollkommenheit, vindicirt[2]). Ritgen nennt die endlichen Individuen, oder die Geschöpfe, als Selbstgestaltungsprincipe

[1]) Nr. 18 S. 7 ff.

[2]) Aehnliche, obschon nicht dieselben Vorstellungen finden wir in Weiße's Schrift: die Idee der Gottheit. Fr. v. Schlegel sieht die Tagwerke als Evolutionen der Erd- und Lichtkraft an, indem die eigentliche Schöpfung aus Nichts vorausgegangen. Nach der christlichen Vorstellung giengen die Geschöpfe vollendet aus der Hand ihres Schöpfers hervor.

in Bezug auf die Form: **Seelen**[1]). Diese formgebenden individuellen Gestaltungsmächte, also **Kräfte**, sind in Bezug auf ihr eigenes Bestehen Werk des Schöpfers; damit sie aber ihr eigenes Werk, das Gestaltgeben, vollbringen können, bedarf es noch eines außer ihnen liegenden Stoffs, dem sie individuelle Gestalt geben können, und welcher daher jeder individuellen Form entbehrt, und eben nichts als Stoff ist. So nimmt R. außer den zunächst als Seelen auftretenden unvollkommenen Individuen, oder Geschöpfen, noch ein als Stoff auftretendes unvollkommenes Individuum, oder Geschöpf, an. R. statuirt also zwei Arten von Individuen: das vollkommene Individuum, welches seiner Natur nach seines Gleichen ausschließt, daher nur in Einzahl bestehen kann, und die unvollkommenen Individuen, welche erfahrungsgemäß in Vielzahl vorkommen. Das vollkommene Individuum ist Gott. Die unvollkommenen Individuen theilt er in das **Stoffindividuum**[2]), welches er **Aether** nennt, und die **Seelenindividuen**, welche er in **Himmelskörper** (**Uranobien**)[3]) und **Himmelskörperbewohner** (Menschen, Thiere, Pflanzen, Krystalle und einige andere Geschöpfe z. B. Spermatobien, Hämatobien u. s. w.) theilt. Er verfolgt, in's Einzelne gehend, die Verkörperung der Himmelskörper oder Himmelsgeschöpfe, welche er ebenso wie die Menschen, Thiere u. s. w. als Seelen statuirt, aus dem vor ihnen oder gleichzeitig mit ihnen geschaffenen Stoffindividuum des Aethers. Der Aether erscheint also als der nächste **Nahrungsstoff** der Himmelsgeschöpfe (Uranobien) für das Werk der Verkörperung, welches diese Seelen für sich selbst üben. Sind einmal Himmelsgeschöpfe zur Selbstverkörperung aus dem Aether gelangt, so dient auch jedes verkörperte Himmelsgeschöpf, als Himmelskörper, jedem andern als Nahrungsmittel[4]).

---

[1]) Nr. 2 S. 14, 31. Nr. 18 S. 45.
[2]) Nr. 1 S. 108—116 flg.
[3]) Nr. 1 S. 109 flg. Nr. 1 S. 3 flg. Nr. 18 S. 9.
[4]) Nr. 1 S. 5.

Das Streben eines Himmelskörpers aus jedem andern sich u ernähren, welches sich durch Anziehung verwirklicht, gibt ie Erscheinung der gegenseitigen Gravitation. Indem ie in einfachster, bloß einen einzigen Hauptternährungsmitelpunkt zählenden Form, also in Kugelgestalt, erscheienden Himmelsgeschöpfe, den umgebenden Nahrungsstoff des Aethers durch Anziehung und Condensation, und etwa auch umgebende, bereits verkörperte andere Himmelskörper, unertrümmert oder zertrümmert, um ihren einzigen Mittelpunkt nhäufen, entsteht die Erscheinung der Schwere, welche aher ihrem Wesen nach nichts als der Ernährungsakt der Fixirung des Aliments um den Verkörperungsmittelpunkt ist. Auf diese Weise sucht R. nachzuweisen, daß die Schwere, welche bisher durch Abstraction als eine allgemeine Kraft gewonnen und, als ein abstracter Factor, aller endlichen Dinge speculativ benutzt wurde, nicht mehr aus diesem Gesichtspunkte betrachtet werden könne, sondern als ein bloßes Verkörperungsphänomen angesehen werden möchte. R. betrachtet ferner die s. g. Spermatozoen, welche er Spermatobien nennt, weil sie keine wirkliche Thiere seyen, da sie eines Darmkanals entbehren, und vergleicht damit die Blutkügelchen, welche analogisch als lebende Geschöpfe betrachtet werden müssen, und welche er daher Hämatobien nennt. Er zeigt weiter, daß jeder flüssige Bestand anfänglich aus Kügelchen bestehe, welche ebenfalls als lebende Geschöpfe (Hygrobien) anzusehen seyen. Ebenso entstehen nach ihm alle luftförmigen Bestände anfänglich aus einem Nebel von lebenden Luftkügelchen (Pneumatobien); endlich auch alle festen Bestände aus lebenden festen Kügelchen, welche er durch Sterrobien bezeichnet. Auf diese Weise sucht er die Entstehung aller Massen aus lebenden Grundgeschöpfen (Hypobien, dem gemeinsamen Namen der Hygrobien, Pneumatobien und Sterrobien) darzuthun, welche unter Zertrümmerung, also Tödtung, ihrer Leiber gewaltsam zu Massen vereinigt werden. Diese Betrachtungsweise wendet R. auch auf das Licht an und

unterscheidet **Lichtmassen** und **Lichtnebel**. Letztere bestehen aus einzelnen lebenden Lichtkügelchen (**Photobien**), erstere aus der Verschmelzung dieser Kügelchen zu einer Masse[1]). Auf diesem Wege gelangt R. dahin, den Beweis zu liefern, daß das Licht ein materieller Bestand sey, welcher bei allen Verkörperungen als Nahrungsmittel dienen könne und wirklich diene. Hiermit ist er denn auf den Standpunkt gekommen, nachzuweisen, daß das Licht nicht mehr als eine **allgemeine**, durch Abstraction gewonnene, **Kraft** angesehen und als ein zweiter Factor aller endlichen Dinge, der **Schwere** gegenüber betrachtet werden könne. So sucht er auf empirischem Wege die Unrichtigkeit der Construction der Welt aus den abstracten Leerheiten des Lichts und der Schwere dazuthun. R. verfolgt von diesen Grundlagen aus die Nachweisung, wie unrichtig es sey, die s. g. **Natur** als ein einziges großes Individuum zu betrachten und sucht zu zeigen, daß die s. g. Natur nichts anderes als ein wohlgeordneter Verein unzähliger Individuen sey, welche sich zu verkörpern streben und deren Körper entweder unzertrümmert (**lebende Natur**), oder zertrümmert (**todte Natur**) bestehen, und in dem gemeinschaftlichen Alimente, dem Aether schwimmen. Er zeigt ferner, daß die Ernährung zunächst aus dem Aether durch Verdichtung desselben um Ernährungsmittelpunkte geschehe, und daß, wenn diese Condensate weiter zur Ernährung benutzt werden, jedes, dieselben zu seiner Verkörperung verwendende Individuum eine **Umwandlung** dieser Condensate in seinen eigenthümlichen Leib vornimmt, und daß diese Umwandlung eine vorhergehende Rückkehr des Condensats in die ursprüngliche Aethersubstanz voraussetze. Auf diese Weise können dann alle Körperbestände als Aethercondensate betrachtet werden.

Eine **zweite Forschung**, welche R. verfolgt, ist das Princip des **Fortschrittes** oder der **allmäligen Vervollkommnung**. R. geht von der Grundlage aus, daß

---

[1]) Nr. 1 S. 110 flg.

er Schöpfer außer sich selbst nur unvollkommene Wesen [1]) schaffen könne. Unvollkommene Wesen können aber, als solche, einen (andern als blos relativen) Werth haben, und wenn ein unvollkommenes Wesen zur Selbsterkenntniß gelange, könne es sich in dem Falle nicht anders als unglücklich fühlen, wenn es genöthigt sey, stets auf derselben Stufe der Unvollkommenheit zu verweilen. Hieraus folge, daß der Schöpfer, als vollkommenes, und mithin vernünftiges, gerechtes und gütiges Wesen, nur unter dem Bedinge Geschöpfen Existenz geben könne, wenn die Geschöpfe mit der Befähigung zur Vervollkommnung, also zum Fortschritt, geschaffen werden [2]). Der Fortschritt erscheint für jedes Individuum als Entwicklung und zwar als Selbstentwicklung. R. beschäftigt sich daher vielfach mit der Entwicklungsgeschichte verschiedener Geschöpfe und namentlich des Menschen [3]). Eine der wichtigsten Entdeckungen, welche er in dieser Beziehung machte, ist die Auffindung des Grundes der geradlinigen Fortbewegung und Achsendrehung aller in Kugelgestalt auftretenden und in einem nachgebenden Medium sich frei bewegenden Geschöpfe, welche Bewegungen daher bei allen Himmelskörpern, bei allen Eidottern, bei den frei schwimmenden kugelförmigen Pflanzenkeimen u. s. w. vorkommen. Er zeigt nämlich, wie diese Bewegungen aus der Anziehung des umgebenden Nahrungsstoffs und die Gestaltungsmittelpunkte nothwendig hervorgehen, indem die Stärke dieser Anziehung in einzelnen, der Zahl nach allmälig zunehmenden Richtungen, allmälig bei der fortschreitenden Entwicklung der sich in Kugelform verkörpernden Geschöpfe wächst [4]). Er wendete die verschiedenen gefundenen Ernährungsgesetze auf die Krystallisation der Krystalle an, und gründete hierauf ein besonderes Kry-

[1]) D. h. Wesen, die nicht selbst absolut, wie Er, sind, weil Geschaffen- und Nichtabsolutseyn Correlatbegriffe sind.

[2]) Nr. 1 S. 126, 129.

[3]) Nr. 18 die ganze Schrift. Nr. 19 der ganze Aufsatz.

[4]) Nr. 20 S. 60, 61. Nr. 5 S. 95 flg.

stallisationssystem und eine damit zusammenhängende Eintheilung und Bezeichnungsweise der durch Auflagerung des Nahrungsstoffs auf den Grundkern entstehenden verschiedenen Krystallgestalten [1]). Ebenso verfuhr er mit den Hauptgesetzen der chemischen Action und suchte unter Anderem zu zeigen, daß die chemische Auflösung als eine gegenseitige Durchdringung der sich gegenseitig als Nahrungsstoff zu benutzen strebenden, zertrümmerten vormaligen Körperbestände aller verschiedenen lebenden Individuen, und namentlich des Erdindividuums und der Krystalle, erscheinen [2]).

Von dem Fortschritte ist nach R. der Stoff ausgeschlossen. Dieser ist das unvollkommenste aller Wesen, da die Bedingungen der Vollkommenheit ihm am meisten entgegen sind. Derselbe entbehrt nämlich der Mannigfaltigkeit und der die Mannigfaltigkeit verbindenden Einheit, sodann ist er sowohl actu als potentia geschaffen und er besitzt keine andere Selbstwirksamkeit, als die, zu bleiben was er ist, nämlich einfach, gestaltlos und möglichst wenig dicht. Er verdient daher den Namen eines Individuums [3]), und eines sich selbst gestaltenden Princips, nur in Beziehung auf seine sich selbsterhaltende Kraft [4]). Mit diesem uneigentlichen Individuum sind alle endlichen eigentlichen Individuen, also Seelen, im Gegensatze und Streite. Letztere sind nämlich Principe einer eigenthümlichen Art zu seyn und streben daher darnach, vollkommen eigenthümlich zu seyn, also mit keinem andern Individuum irgend eine Gleichheit [5]), oder auch nur Aehnlichkeit zu haben. Dieses Streben nach einer ausschließlich besondern Existenz äußert sich auch in dem Verkörperungsacte jedes endlichen eigentlichen Individuums,

---

1) Nr. 17 der ganze Aufsatz.

2) Nr. 15 u. Nr. 16.

3) Nr. 1 S. 9, 116. Nr. 2. S. 9.

4) Welche Kraft aber vom Schöpfer ursprünglich schon in ihn gelegt ist.

5) Dieselbigkeit.

dem es zur Darstellung seines Leibes bemüht ist, dem an
h einfachen und gestaltlosen Stoffe eine mehr oder weniger
annigfaltige äußere und innere Gestalt durchaus besonderer
rt zu geben, während der Stoff bemüht ist, seine Einfach-
:it und Gestaltlosigkeit, also seine Gleichförmigkeit, zu be-
ılten. Hier stehen sich daher das Streben der äußersten
›esonderheit und das Streben der äußersten Nichtbesonderheit,
so der äußersten Allgemeinheit, gegenüber. Das Ergebniß
eses sich gegenseitig beeinträchtigenden Gegensatzes ist einer-
its ein Bezwungenwerden des allgemeinen Stoffs zu einer
mwandlung in den besondern Stoff des Leibes jedes sich
:rkörpernden Individuums, andrerseits das Nichterreichen
ner vollkommenen leiblichen Eigenthümlichkeit, welche jede
ebereinstimmung mit irgend einem andern Individuum aus-
hlösse. Auf diese Weise gelingt es keinem einzigen Indi-
iduum, in seiner leiblichen Gestaltung von allen übrigen
ndividuen verschieden zu seyn, und deßhalb bleiben Aehn-
chkeiten aller Individuen untereinander übrig, welche größer
der geringer sind. Werden diese Aehnlichkeiten aufgefaßt, so
ntstehen dadurch für den Beobachter Uebereinstimmungsbilder,
›elche bei möglichst geringem Uebrigbleiben von Verschiedenheit
ls Artgleichheiten bei möglich großer Erhaltung der Ver-
hiedenheit als Klassengleichheiten erscheinen. Zwischen
iese Extreme fallen dann die Gattungsgleichheiten,
Familiengleichheiten u. s. w. [1]). Auf diese Weise
:ellt R. die Uebereinstimmung der verschiedenen lebenden
Individuen, in Art, Gattung u. s. w. als ein Verhältniß
er Unvollkommenheit, nämlich als mangelhafte leibliche
Personificirung dar. Wendet man hierauf das Gesetz des
Fortschritts an, so muß das leibliche Personificiren allmälig
nehr und mehr gelingen, und daher die Zahl der Ueberein-
:immungen nach und nach abnehmen. Daß dieß wirklich
er Fall sey, sucht R. durch die Entwicklungsgeschichte des

---

[1]) Nr. 2 S. 52. Nr. 1 S. 18, 19 Note.

Leibes der Thiere und besonders des Menschen nachzuweisen. In Bezug auf die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Leibes zeigt er ausführlich, wie die Aehnlichkeit mit den Thieren anfangs sehr groß ist, wie sie später mehr und mehr abnimmt, und wie zuletzt nur noch Aehnlichkeit mit Menschen übrig bleibt, und wie endlich im spätern Leben das ganze Aeußere jedes einzelnen Menschen ein mehr ausschließlich eigenthümliches wird. Er benutzt ferner die Kugelgestalt, mit welcher die Verkörperungen aller lebenden Geschöpfe anfangen, und von welcher sie nach und nach zu mannigfaltigen Gestalten übergehen, zum empirischen Beweise seiner Ansicht [1]).

R. nennt den Stoff, wegen der gedachten Beziehung des Stoffs zu den sich zu verkörpern strebenden Individuen, das hemmende Naturprincip [2]), und stellt die Bekämpfung dieser Hemmung durch die sich verkörpernden Gestaltungsprincipe und die dabei geschehenden Ausgleichungen dieser Gegensätze ausführlich dar. Der Stoff, als das durchaus Allgemeine Eine und Gleiche, widerstreitet jeder Theilung seiner selbst, während das Individuum vollkommene Theilung des Stoffs und vollkommene Ungleichheit der durch Theilung entstandenen Theile bezweckt. Das Ergebniß ist erstlich, daß die Theilung zwar wirklich, aber nur unvollkommen und erst nach und nach vollkommen gelingt, und zweitens, daß die entstandenen Theile anfangs vollkommen gleich erscheinen und erst später verschieden werden, ohne jedoch jemals in allen Beziehungen ungleich zu werden. Wird dieß Verhältniß durch Abstraction zur Erkenntniß gebracht, so entstehen die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Zahl, von Zahlenübereinstimmung z. B. als Zahlenreihen u. s. w. Die gesammte Stoffmenge, welche ein sich verkörperndes Individuum zur Gestaltung seines Leibes anhäuft, erscheint als ungetheiltes Ganze, durch die Sonderung dieses Ganzen entstehen unter fortschreitender Theilung die einzelnen Theile, welche

[1]) Nr. 18 S. 20.

[2]) Nr. 2 S. 31 flg.

[illegible]s Haupttheile sich weiter unterabtheilen. Auf diese Weise wird die Gliederung erzeugt. Durch die der Theilung widerstrebende Gewalt des Stoffs erfolgt nach dem Gelingen einer Reihe von Theilungen, eine Wideraufhebung der Theilung, somit eine Widerverschmelzung der Theile zu einem Ganzen, so daß Satz, Gegensatz und Zusammensatz mit einander wechseln. Eine weitere Folge des gedachten Kampfes ist die Entstehung innerer, also qualitativer Verschiedenheit des zur Verkörperung benutzten Stoffs. Die Wirkung des hemmenden Princips äußert sich hierbei dadurch, daß die verschiedenen Stoffe nicht in unendlicher, sondern nur in einer bestimmten Menge entstehen, daß mehre Individuen stets eine Gemeinsamkeit in einer stoffigen Beziehung haben, daß die Verschiedenheit der Stoffe ihren Mengen nach an gewisse Uebereinstimmungsverhältnisse gebunden sind, welche das s. g. stöchiometrische Verhältniß in der Chemie begründen u. s. w. Auch in der äußern Gestalt äußert sich der gedachte Gegensatz. Die nach Gleichförmigkeit strebende Natur des allgemeinen Stoffs ist der Grund, weßhalb die Mannigfaltigkeit der Gestalt der sich bildenden einzelnen Leiber keine unbegränzte ist, sondern daß noch gewisse Uebereinstimmungen übrig bleiben, welche sich als Symmetrie darstellen. Pansymmetrie, Polisymmetrie u. s. w. folgen sich daher bei vorschreitender leiblicher Entwicklung bis zur Disymmetrie, und endlich ist die Asymmetrie der Ausdruck des Sieges der individuellen Zweckmäßigkeit und Freiheit über das Princip der allgemeinen Hemmung. Die Anziehung des Gestaltungsstoffs führt zum Ortswechsel des Stoffs und erscheint als Bewegung. Insofern der allgemeine Stoff aller Gestaltung widerstrebt, widerstrebt er auch der Bewegung und ist insofern das Hemmungsprincip aller Bewegung: Ruhkraft, vis inertiae. Die Zeit entsteht nach R. dadurch, daß die gestaltende Kraft jedes sich verkörpernden Individuums nicht ausreicht, die Gestaltung unmittelbar zu vollbringen, indem der allgemeine Stoff sich jene Kraft hemmend entgegen

setzt. So entsteht die Zögerung des Gestaltens, die Zeit. Ferner verhindert das hemmende Princip ein unbedingtes Gelingen der Ungleichheit der Zeitabschnitte, und nöthigt daher zur Periodizität[1]).

Auf diesem Wege sucht R. nachzuweisen, daß wenn diese Gestaltungsverhältnisse durch das Abstractionsvermögen aufgefaßt werden, die Begriffe von Raum, Zeit, Zahl, Gestalt, Art, Gattung u. s. w. entstehen, und daher nicht Ursachen, sondern Folgen der Gestaltungsverhältnisse sind. Ebenso verhält es sich mit der ganzen Mathematik und Logik. Dennoch verkennt er eine Weltordnung nicht. Die Welt ist ihm der Verein aller Individuen, diesen Verein aber hält er für wohlgeordnet (System) und sucht zu zeigen, daß für diese Ordnung das Analogon desjenigen Princips benutzt sey, welches das Hauptprincip der Anordnung in den Theilen jeder einzelnen Verkörperung eines Individuums ist, nämlich Gliederung oder Organisation. Nach ihm ist der Mikrokosmus nicht dem Makrokosmus, sondern dieser jenem nachgebildet[2]). Das für den Makrokosmus benutzte Gliederungsgesetz ist übrigens das des Satzes, Gegensatzes und Zusammensatzes. R. erläutert dieß unter Anderm durch das Beispiel der Menschenform verglichen mit der Thierform. („Die Menschenform ꝛc." S. 51). Nach diesem Principe sind die von R. gelieferten Classificationen der Pflanzen- und Thierwelt geordnet. Was die Quelle der Weltordnung selbst betrifft, so sucht R., da ihm die Welt kein Individuum, sondern ein bloßes System ist, außerhalb der Welt, nämlich im Schöpfer[3]).

Außer der erwähnten, im Verhältniß des allgemeinen Stoffs zu den Individuen, als eigenthümlichen Gestaltungsprincipen, begründeten theilweisen Uebereinstimmung aller Geschöpfe untereinander, entwickelt R. noch einen zweiten Grund der

[1]) Nr. 2 S. 31 flg.
[2]) Nr. 2 S. 54.
[3]) Nr. 6 bis Nr. 14 einschl.

ehnlichkeit unter denselben. Dieser liegt in ihrem Geschaffenseyn
urch das unbedingt vollkommene Wesen, dessen Werk nothwen-
g als ein Abglanz eben dieser unbedingten Vollkommenheit
scheinen muß. Jedes Individuum ist sonach ein begränztes
ollkommenheitsprincip, welches, in sofern es be-
hränkt ist, Gott unähnlich — in sofern es vollkommen ist,
ott ähnlch erscheint. Da nun alle Geschöpfe in Bezug auf ihre
rhältnißmäßige Vollkommenheit einem Dritten, nämlich Gott,
hnlich sind, so sind sie auch unter sich ähnlich. Auf diese
Weise besitzen alle Geschöpfe in Schönheit, Güte, Heiligkeit
. s. w. Aehnlichkeiten unter einander. R. ist also durchaus
gegen, daß diese Aehnlichkeiten der Geschöpfe untereinan-
r, welche die zufällige Folge ihrer nothwendigen Aehnlich-
it mit Gott sind, in der von Plato versuchten Weise erklärt
erden, nach welcher diese zufälligen Aehnlichkeiten als
gentlichste Wesenhaftigkeiten betrachtet werden und ange-
ommen wird, Gott habe zuerst die Schönheit, Güte, Hei-
chkeit u. s. w. als besondere Wesen geschaffen, und dann
Renschen, Thiere u. s. w. aus Beständen dieser Wesen zu-
immengesetzt [1]. Die Bekämpfung einer solchen Zwischenwelt
vischen Gott und den Menschen ist R. eine besondere An-
elegenheit. Er behauptet unbedingt, daß es keine angebore-
en Ideen gebe [2]. Er sucht diese Behauptung dadurch zu be-
ründen, daß er bemerkt, es entspreche niemals eine Realität
nem Begriffe, und zu verlangen, daß eine Realität einem
Begriffe entspreche, heiße den Begriff zur Anschauung machen
nd somit ihn aufheben, da der Begriff nie, gleich der An-
hauung, das volle, sondern nur das theilweise Bild
iner Realität umfasse. Es fehle keinem Gegenstande der
Wahrnehmung an Schönheit, Zweckmäßigkeit, Vollkommen-
eit u. s. w.; es könne daher an den Wahrnehmungsobjecten
benso gut der Begriff von Schönheit, Zweckmäßigkeit, Voll-
ommenheit u. s. w. durch Zusammenfassung des an ihnen

[1] Nr. 1 S. 19 Note.
[2] Nr. 1 S. 56 flg.

vorhandenen Schönen, Zweckmäßigen, Vollkommenen, und Hinweglassung alles Unschönen, Zweckwidrigen, Unvollkommenen gewonnen werden, wie jeder andere Begriff an Wahrnehmungsobjecten durch Zusammenfassung gewisser Eigenschaften und Ausschließung anderer gebildet werde. Um das Schöne und Unschöne, das Zweckmäßige und Unzweckmäßige, das Vollkommene und Unvollkommene von Gegenständen der Wahrnehmung durch Gefühl und Anschauung auffassen, und sodann das Aufgefaßte durch Abstraction zu Begriffen subsumiren zu können, bedürfe es keiner Annahme besonderer angeborener, also fertiger Begriffe, sondern der Mensch besitze das Vermögen des Findens des Schönen, Zweckmäßigen, Vollkommenen, (und somit auch der Negation von allem Diesem), sowohl für Gefühl und Handlung als Erkenntniß unmittelbar als zwar beschränktes, aber doch wirkliches, Vollkommenheitsprincip. R. erläutert dieß durch viele Beispiele s. g. höherer und niederer Begriffe, welche er sämmtlich auf den Begriff des Setzens (Gestaltens) zurückführt, und sucht zu zeigen, daß für die subsumirende Abstraction der höhere und niedere Gegenstand völlig gleichgültig ist, und mithin der Gegenstand keinen Unterschied in den Begriffen, als solchen, begründet [1]).

R.'s Theorie des Fühlens und des Erkennens weicht von der gewöhnlichen durchaus ab. R. sagt, die von Gott potentia nicht actu Gesammt- und Centralkraft oder Seele jedes Individuums ruht unthätig, wenn sie nicht durch Noth zur Thätigkeit erweckt wird. Erweckt kann sie entweder in und auf sich selbst, also nach Innen, oder aus sich selbst heraus, also nach Außen thätig seyn; diese doppelte Thätigkeit hat stets gleichzeitig statt, doch kann bald die eine bald die andere vorwiegend seyn, doch halten beide meistens gleichen Schritt [2]).

Die rege Existenz der Seele in sich selbst, bei

[1]) Nr. 1 S. 57, 75, 77, 78, 79.
[2]) Nr. 4 S. 32 flg., 93, 144 flg.

elcher daher die Seele auf sich selbst bezogen ist, erscheint ach R. als *Gefühl*. Die Existenz der Seele, in sofern sie eren eigenes Werk ist, in sofern also die Seele sich selbst us dem ruhenden (schlummernden) Zustande erweckt und ur Thätigkeit bestimmt, somit als rege Kraft selbstgestaltet, elingt entweder oder mißlingt. Hiernach wird auch die Existenz der Seele in sich selbst, somit auch das *Gefühl* erschieden. Die auf sich selbst bezogene Selbstgestaltung der Seele als rege Kraft stellt sich, wenn sie gelingt, als *angeehmes Gefühl* (*Lust*), wenn sie mißlingt, als *unanenehmes Gefühl* (*Unlust*) dar. Jede gelingende Kraftußerung erscheint daher für die Seele *angenehm*, jede ißlingende *unangenehm*. Je höher die Kraftanstrengung, elche gewöhnlich von der Bedeutenheit der dadurch zu beegenden Hindernisse abhängt, desto größer ist die Lust, wenn e ihren Zweck erreicht, desto größer die Unlust, wenn sie hres Zwecks verfehlt: so entsteht *Wonne*, *Entzücken*, oder *Schmerz*, *Qual* [1]).

Die rege Existenz der Seele in ihrer Richtung ach Außen äußert sich als ein *äußeres Gestalten*, und ieses äußere Gestalten, welches stets unter Benutzung des on Außen her gebotenen Gestaltungsstoffs geschieht, erfolgt ntweder unmittelbar, und ist alsdann ein *Erstgestalten*; der mittelbar, und ist alsdann ein *Weitergestalten*, bei elchem die Gestalt, welche durch das Erstgestalten gewonen worden ist, als Mittel oder Werkgeräth benutzt wird. as Erzeugniß des Erstgestaltens ist der eigne *Körper*, mit elchem sich die den äußern Stoff unmittelbar benutzende eele umgibt. Alles *weitere Gestalten* geschieht mit Hülfe eses Körpers und unter Benutzung des gebotenen Stoffs; as Ergebniß dieses Gestaltens wird *Bild* genannt. Bild : sonach jede Gestalt, welche eine Seele gestaltet, und nicht r eigener Körper ist. Da alles von der Seele geschehende

1) Nr. 4 S. 148.

Gestalten eben nur Zustandebringen eines erst von ihr Zustandezubringenden ist, so erscheint jedes Gestalten als ein Erfinden. In sofern ist jedes Bild, welches die Seele gestaltet, ein Bild von ihrer eigenen Erfindung: kurz ein Erfindungsbild. Alle derartigen Erfindungsbilder stimmen entweder mit dem eigenen Leibe der Seele, oder mit dem Leibe einer andern Seele, oder mit einem Bilde überein oder nicht; im erstern Falle sind die Erfindungsbilder Uebereinstimmungsbilder und werden dann auch so genannt. Alle Bilder, welche die Seele gestaltet, sind zunächst innere, d. h. innerhalb ihres Leibes gestaltete, Bilder. Dieselbe kann aber auch äußere, außerhalb dieser innern Bilder gelegene Bilder vermittelst ihres Leibes selbst, z. B. durch Gebärde, oder außerhalb ihres Leibes, vermittelst des Stoffes fremde Leiber, z. B. eine Bildsäule vermittelst der Leiche eines Baumes (Holz) gestalten. Gestaltet die Seele ein äußeres Bild, welches mit einem ihrer inneren Bilder übereinstimmt, d. h. von demselben in gewissen Beziehungen nicht verschieden ist, so hat sie ein Uebereinstimmungsbild gebildet, welches ein Nachbild im Gegensatze des innern Bildes genannt wird, während das innere Bild Vorbild dieses Nachbildes heißt. Geschieht dieses Gestalten eines Nachbildes von einem innern Bilde von der Seele, um dadurch ein Bedürfniß derselben zu befriedigen, so ist dieses äußere Nachbilden oder Nachahmen eines innern Bildes ein bezwecktes oder absichtliches Nachbilden. Dieses Verfahren gewährt unmittelbar den Vortheil der Wiederholung des innern Bildes, und diese Wiederholung kann selbst wiederholt werden (auf welche Weise dann eine beliebige Vervielfachung des innern Bildes zu Stande kommt). Dieser Vorgang kann auch umgekehrt geschehen, so daß eine äußerlich bestehende Gestalt, dieselbe mag ein Körper oder ein Bild seyn, von der Seele durch ein inneres Bild nachgeahmt wird. Dieses innere Nachbilden einer äußern Gestalt kann entweder zu Zwecken der Seele, also absichtlich, oder ohne Absicht geschehen. R. ent-

ickelt physiologisch, daß die Sinneswerkzeuge im gesetzlichen ustande jedes auf sie einwirkende Bild nothwendig unmitel- ır wiederholen, und zwar in einer dem Grade nach ver- irkten Weise. Er nennt das durch äußere Einwirkung auf ie Sinnesorgane entstehende Bild Einwirkungsbild, nd die unmittelbare Wiederholung desselben durch die affi- rten Organe Rückwirkungsbild. Er zeigt ferner, daß iese beiden Bilder sich beide nothwendig im Gehirne wie- rholen, und unterscheidet hiernach peripherische und cen- rale Einwirkungs- und Rückwirkungsbilder. Ist diese, stets ezwungene, also unwillkürlich erfolgende Gestaltung dieser er Bilder geschehen, und sind diese innern Bilder Abbilder ner äußern Gestalt, mag diese Leib oder Bild seyn; so kann ie Seele ein Bild von freien Stücken, also ein Erfindungs- ild, gestalten, welches mit jenen vier innern Bildern, welche isammen das Sinnesbild ausmachen, und der gedachten ußern Gestalt übereinstimmt, d. h. also, bei welchen sämmt- ichen Gestaltungen die Gestaltungsweise dieselbe ist. Auf iese Art nimmt die Seele an der Gestaltungsweise der äu- ern Gestalt Theil und diese, durchaus active Theilnahme n fremden Gestalten, dieses Mitgestalten des Fremden, oder ieses Gestalten des Fremden in einem selbstge- chaffenen Bilde wird Erkennen genannt[1]). In ofern der eigene Leib der Seele, als einmal vollendetes Pro- ukt derselben, ihr fremd erscheint, muß auch die Erkenntniß es eigenen Leibes als ein bildliches Gestalten des fremden betrachtet werden, und so gilt dann der Begriff es Erkennens, als eines Gestaltens des Fremden im Bilde, ganz allgemein. Auf diese Weise zeigt R., daß das Erkennen kein inneres Aufnehmen einer äußern Ge- talt, somit kein inneres Aufnehmen eines äußern Gegenstandes, sondern ein bildliches Machen, ein ls Bild erscheinendes Nachaußensetzen eines Ge-

[1]) Nr. 2 S. 10, 20. Nr. 1 S. 41 flg. Nr 4 S. 11—13.

genstandes ist. So behauptet sich die Seele bei den Sinnesanschauungen überall als thätiges, selbstgestaltendes Princip, als Kraft, und somit hat bei dem Erkennen kein Leiden, sondern bloß ein Handeln von Seiten der Seele statt, und die äußere Einwirkung ist nur die Veranlassung zu dieser Thätigkeit. Bei dem Wirken des Gedächtnisses erneuern sich die früher gebildeten centralen Ein- und Rückwirkungsbilder ohne äußere Einwirkung des sie veranlaßt habenden Gegenstandes, auf irgend eine Veranlassung, und es kommt erst dann zur Gestaltung eines Erinnerungsbildes, wenn die Seele ein Erfindungsbild gestaltet, welches mit den sich erneuert habenden centralen Ein- und Rückwirkungsbildern übereinstimmt. Die Bilder der Phantasie sind reine Erfindungsbilder, ohne daß es sich um Uebereinstimmung derselben mit irgend einem Gegenstande handelt. Bilder der Phantasie sind daher keine Erkenntnisse, sondern bloß Erfindungen[1]). Werden die Bilder der Phantasie so gebildet, daß sie eine Gestaltung von möglichster Vollkommenheit darstellen, so heißen sie Verklärungsbilder, Ideale. Bei dem Wirken des Instinkts geht die Bildung des Erfindungsbildes dem Sinnesbilde stets voran, nachdem nämlich das Erfindungsbild, welches mit einem Gegenstande übereinstimmt, der für irgend ein Bedürfniß der Seele unentbehrlich ist, gestaltet worden ist, wird solange nach dem Gegenstande gesucht, bis dieser gefunden ist, und das von ihm erweckte Sinnesbild mit jenem Erfindungsbilde zusammenfällt und dadurch der Gegenstand als anwesend, somit gefunden, erkannt, und sodann zur Befriedigung des gedachten Bedürfnisses benutzt wird. Da das Erfindungsbild bei dem Wirken des Instinkts dem Sinnesbilde stets vorangeht, so nennt R. die Instinktserkenntniß eine vorschlagende, während bei dem gewöhnlichen Anschauungsvorgange das Erkenntnißbild erst auf das Sinnesbild folgt,

[1]) R. 1 S. 130, 131.

eßhalb er denn die Erkenntniß durch Anschauung eine nach- ſchlagende nennt [1]). Das Reflexionsvermögen stellt R. ls das Vermögen des Erkennens eines innern Bildes dar. Es t somit das Vermögen, bei der Anwesenheit eines innern Bildes, n Erfindungsbild, welches mit jenem Bilde übereinstimmt, lso eine nachahmende Vorstellung irgend einer vorhandenen Vorstellung, kurz eine Vorstellung von einer Vorstellung ı bilden. Da hierbei die bestehende Vorstellung durch die achahmende Vorstellung vollkommen (adäquat) wieder- egeben wird, so ist der Vorgang ganz demjenigen analog, elcher bei der Anschauung eines äußern Gegenstandes Statt at. R. betrachtet daher das Reflexionsvermögen als An- hauungsvermögen innerer Bilder, somit als ein gesteigertes der wirkliches Anschauungsvermögen, und bezeichnet es daher ls innern Sinn, als Sinn über den Sinn, als repe- irenden Sinn u. s. w. Das Ergebniß des Wirkens die- es repetirenden Sinnes ist das Bewußtseyn. Einfach besteht Bewußtseyn, wenn eine noch nicht repetirte Vorstellung epetirt wird; es kann aber auch eine bereits als Repetition iner andern erscheinenden Vorstellung repetirt werden, was ann als bewußtes Bewußtseyn erscheint [2]). So ver- olgt R. die weitern Repetitionen einer und derselben Vor- tellung und zeigt, wie daraus das Selbstbewußtseyn ntsteht. Ferner zeigt R., wie auch Gefühle erkannt, also zum Bewußtseyn, zum bewußten Bewußtseyn u. s. w. gebracht werden önnen. Das Subsumtionsvermögen betrachtet R. als as Vermögen, aus mehren gleichzeitig vorhandenen innern Bildern, durch Vereinigung der nicht verschiedenen Bestand- heile dieser Bilder, ein Gesammtbild zu gestalten. Er- auben die gleichzeitigen Bilder eine Vereinigung aller ihrer Bestandtheile zu einem gemeinsamen Bilde, weil in jedem inzelnen Bilde sich die ganz gleichen Bestandtheile des an- ern wiederfinden, so ist das entstehende Gesammtbild ein

[1]) Nr. 1 S. 81.
[2]) Nr. 1 S. 66, 67. Nr. 4 S. 24, 25, 341 flg.

Gleichheits- oder Einheitsbild; erlauben aber jene Bilder nur die Vereinigung einiger ihrer Bestandtheile zu einem gemeinsamen Bilde, weil in jedem einzelnen Bilde sich die ganz gleichen des andern nicht wiederfinden, so ist das entstehende Gesammtbild ein Aehnlichkeitsbild oder Begriff. Gleichheitsbilder, welche aus Anschauungen, Erinnerungen und Begriffen gebildet werden, sind: **Urtheile**, Gleichheitsbilder, aus Urtheilen gebildet: Schlüsse. Bei der Gestaltung der Aehnlichkeitsbilder, oder Begriffe, müssen stets die nicht gemeinsamen Bildtheile der zusammen vorhandenen Bilder ausgeschlossen werden, es muß von ihnen abstrahirt werden: die Aehnlichkeitsbilder setzen also voraus, daß an den ihnen zum Grunde liegenden Bildern eine Verstümmelung, durch Abtrennung einiger der ihnen zukommenden Bildtheile, geschehe und deßhalb sind alle Begriffe Bilder, welche wegen dieser Verstümmelung auch in der Wirklichkeit keinen völlig entsprechenden Gegenstand finden: eine bekannte Sache, welche R. vielfach hervorhebt, um den Irrthum recht fühlbar zu machen, in welchen man verfällt, wenn man in der Philosophie Begriffe für Realitäten ansieht. Werden gebildete Begriffe benutzt, um dieselben durch Zusammenstellung mit unverstümmelten oder s. g. concreten Bildern zur Gestaltung von Urtheilen und Schlüssen zu benutzen, so ist das Ergebniß dieses Verfahrens ein Erkennen durch das Mittel der Begriffe, also ein mittelbares Erkennen, und R. theilt daher, nach dem Vorgange Anderer, alles Erkennen in ein unmittelbares (concretes) und mittelbares (abstractes), und nennt das Vermögen mittelbaren Erkennens Abstractionsvermögen oder Verstand. Da R. das Reflerionsvermögen als ein unmittelbares, ohne alle Abstraction geschehenes, Erkennen nachweiset, so wird es auch von ihm nicht zur Verstandsaction gezählt, was besonders ausgehoben zu werden verdient.

Wenn daher ein bestimmtes eigenes Wirken der Seele, z. B. ein Sehen irgend eines Gegenstandes, durch das Reflerions-

er Repetitionsvermögen zur Erkenntniß gebracht wird, so rd dieses concrete eigene Wirken oder Selbstwirken eben s ein concretes Selbstwirken erkannt, also zum Bewußtseyn ses concreten Selbstwirkens erhoben. Durch weitere Retition des Erkennes entsteht das Bewußtseyn dieses concre- 1 Bewußtseyns, also das bewußte Bewußtseyn — dieses ncrete Selbstwirken, und weiterhin entsteht das Bewußtseyn s bewußten Bewußseyns, also des Selbstbewußtseyns, die- | concreten Selbstwirkens. Auf diese Weise kommt also 1 concretes Selbstbewußtseyn zu Stande. Ist dieses ncrete Selbstbewußtseyn vielfach zu Stande gekommen, so rd aus allen diesen concreten Selbstanschauungen endlich ein esammtbild der Selbstanschauung gebildet, bei welchem von n einzelnen concreten Selbstanschauungsweisen abstrahirt ird. Auf diese Weise gelangt der Mensch endlich aus dem ncreten Selbstbewußtseyn zur Selbsterkenntniß in Form eines egriffs: also zum abstracten Selbstbewußtseyn. Die- m nach bedarf es auch nicht der Annahme eines aprio- istischen Selbstbewußtseyns [1]).

In Ansehung der Theorie des Erkennens verdient noch sgehoben zu werden, daß R. drei verschiedene Arten von rganen für dasselbe annimmt, nämlich 1. benachbarte hetero- ne Leibespunkte für die Gemeingefühlserkenntniß, welche er m Gefühl (Lust und Unlust) durchaus unterscheidet; 2. e Sinneswerkzeuge nebst dem Gehirn für die Sinnesan- hauungen; 3. das Gehirn allein für die Erinnerungen, hantasiebilder, Begriffe, Urtheile und Schlüsse [2]). Uebri- ns bemerkt er, daß auch Phantasiebilder und Erinnerungen Sinnesanschauungen übergehen können, wobei dann nicht ehr das Gehirn allein, sondern auch die Sinneswerkzeuge ätig erscheinen. Daß so auch das Gemeingefühl rege, und her eine größere oder geringere Zahl benachbarter hetero-

---

[1]) Nr. 1 S. 67. Nr. 4, 311.

[2]) Nr. 1 S. 61, 65, 82. Nr. 4 S. 88, 323 ff.

gener Leibespunkte in Thätigkeit gerathen könne, versteht sich von selbst.

R. bemerkt, daß in Ansehung der Gegenstände der Erkenntniß, Leiber, Bilder, Aether, Seelen und Gott zu unterscheiden seyen [1]). Diese Gegenstände können entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Abstraction, erkannt werden. Die unmittelbare Erkenntniß ist durch das Gemeingefühl, die Einbildungskraft oder die Sinne erkannt worden. Daß die Leiber und Bilder durch das Gemeingefühl, die Sinne und die Einbildungskraft als Erinnerung angeschaut werden können, unterliegt keinem Zweifel. Daß eine Anschauung der Leiber und Bilder durch die Einbildungskraft als Phantasie, im magnetischen Zustande, im Traume, im Augenblicke des Sterbens ꝛc. erkannt werde, ist wahrscheinlich. Eine Anschauung des Aethers ist ungewiß. Die unmittelbare Anschauung der Seele und Gottes durch die Sinne ist dem Menschen im gewöhnlichen Zustande unmöglich; ob sie durch die Phantasie im magnetischen Zustande, im Traume, im Augenblicke des Sterbens, im Augenblicke hoher Noth, hohen Affects ꝛc. möglich sey, ist ungewiß. Dagegen hält R. es für unbezweifelbar, daß Seelen und auch Gott durch das Gemeingefühl besonders in Zuständen hoher Liebe, Sehnsucht, Noth u. s. w. wirklich unmittelbar angeschaut werden, und er erklärt auf diese Weise Jakobi's unmittelbares Erkennen Gottes.

R. giebt dem Vermögen des unmittelbaren Erkennens, also der Anschauung der Seelen und Gottes den Namen des höhern Sinnes, und hält die Vernunft für nichts als eben diesen höhern Sinn, während er das Vermögen der Anschauung der Leiber und Bilder als niederen Sinn oder Instinkt bezeichnet [2]). Da er nach den Organen Gefühl, Einbildung und Sinn unterscheidet, so theilt er den Instinkt in Gefühlsinstinkt, Einbildungsinstinkt und Sinnesinstinkt.

[1]) Nr. 1 S. 76 flg.
[2]) Nr. 1 S. 80.

enso theilt er die Vernunft in Gefühlsvernunft, Einldungsvernunft und Sinnesvernunft. Er drückt o seine Ansicht, daß der Mensch schon auf dieser Erde die eelen und Gott vermittelst des Gemeingefühls unmittelbar schaue, dadurch aus, daß er sagt, der Mensch besitze hieden die Vernunft als Gefühlsvernunft. Es ist ihm hrscheinlich, daß der Mensch zuweilen in außerordentlichem standе auch mittelst der Einbildungskraft Seelen und Gott mittelbar anschauen könne, mithin vom Besitze der Einldungsvernunft schon in diesem Leben nicht ganz aus'chlossen sey. Nach dem Gesetze des Fortschrittes aber vartet er, daß im künftigen Leben, nicht nur die Einbilngsvernunft, sondern auch die Sinnesvernunft sich entwickele, h. also, daß der Mensch Seelen und Gott von Angesicht Angesicht schauen werde [1]).

Die Theorie der Freiheit ist von R. ebenfalls auf eigenümliche Weise behandelt. Nach R. ist die Seele nichts als 1 eigenthümliches Princip von Selbstbestimmung, somit chts als Kraft. Diese Kraft erscheint, wenn sie in ihrem irken begriffen und unbehindert ist, wenn also ihr Wir1 gelingt, nach Außen als Gestaltungswirksamkeit, nach unen als Lust oder Seligkeit. Seligkeit (Lust) ist sonach die türliche, eigenthümliche, wahre Existenz der Seele in rer Beziehung auf sich selbst. Da also die Seele im gezlichen wachen Zustande innerlich eine eigenthümliche Lust er Seligkeit ist, und da der Zweck alles Wirkens der eele nur in ihr selbst liegen, oder nur sie selbst seyn kann; muß Seligkeit als einziges Motiv alles Wirkens der Seele erkannt werden [2]). Diesemnach ist Streben nach dem Angehmen und Abwehr des Unangenehmen das Motiv alles irkens überhaupt und alles Handelns insbesondere: alle andlungsmotive liegen lediglich im Gefühle, und die Gefühle d wirkend, zwingend für das Handeln. Das Angenehme

[1]) Nr. 1 S. 87, 116 flg.

[2]) Man sehe übrigens weiter unten.

aber ist zunächst zweifach, nämlich es erscheint entweder für die gesammte Existenz der Seele, also für alle Ewigkeit angenehm, und wird dann gut oder vernünftig genannt; oder es erscheint, im Gegensatze dieser Allseitigkeit und Permanenz, nur für einzelne Existenzrichtungen auf Kosten aller übrigen, also nur beschränkt und momentan, angenehm, und heißt alsdann böse oder unvernünftig. Es giebt daher eine gute und böse Lust, und der Mensch ist gut oder böse, je nachdem er sich der guten oder bösen Lust hingibt. Zu dieser zweifachen Lust kommt nun noch eine dritte hinzu, nämlich die Lust gut oder böse zu seyn, also die Lust der Wahl unter gut und böse, kurz die Wahllust. Soll Wahllust wirklich bestehen, so muß sie größer seyn als die Lust am Guten (Vernünftigkeit) und größer als die Lust am Bösen (Vernunftwidrigkeit). R. sagt: „Ohne Zweifel gewährt die Sichselbstbestimmung Genuß, und ohne Zweifel ist die Sichselbstbestimmung von diesem Genusse abhängig; sie darf und soll dieß seyn. Es kommt nur darauf an, daß die Lust an der Sichselbstbestimmung eine so überwiegend hohe ist, daß die Lust am Guten, sowie die Lust am Bösen damit in gar keine zwingende Gegenwirkung tritt. Die Lust an der Sichselbstbestimmung ist also weder eine gute, noch eine böse, sie steht über der Lust gut zu seyn, und über der Lust böse zu seyn: sie ist in ihrer Art die höchste Lust, nämlich die Lust gut oder böse seyn zu können durch sich selbst [1]). Hier ist die höchste Höhe gegeben, die ein Wesen haben kann: hier ruht das eigentlichste Wesen eines Wesens. Diese höchste Höhe der Existenz hat Gott der Seele des Menschen gegeben. Durch diese Gabe ist es möglich, daß der Mensch, auch wenn die Lust am Bösen in ihm größer ist, als die Last am Guten, dennoch frei ist. Durch diese Höhe der Kraft der

[1]) Womit nicht gesagt seyn will, daß die Freude über das mit Freiheit vollbrachte Gute nicht noch weit höher sey, als die bloße Freude, ein freies Wesen zu seyn. Aber ohne Freiheit gäbe es auch keine Güte.

Seele ist es ihr möglich, dem Handeln sich unbedingt entgegenzusetzen, und jedes Handeln zu unterlassen. Solange die Seele von dieser freien Höhe herab nicht handeln will, können die Motive des Handelns sie nicht zwingend berühren. Erst wenn sie sich von jenem Standpunkte aus durch eigene Wahl zum Handeln bestimmt, also sich frei dem Handeln hingegeben hat, hat sie sich auch dem hingegeben, was das Handeln bestimmt: nämlich der zwingenden Gewalt der Motive, also der Lust am Guten oder Bösen[1])." Diesemnach erscheint die Freiheit als reine Willkür, da die Vernünftigkeit keinen bestimmenden Einfluß üben darf, wenn die Freiheit wirklich bestehen soll[2]). Daher behauptet auch R., nur der Mensch besitze Willkür, das Thier habe keine, und er verwirft also Kant's Arbitrium brutum, indem er sagt, ein Arbitrium sey entweder kein solches, oder es sey ein Arbitrium liberum: die Thiere besitzen daher gar kein Arbitrium, und mithin auch kein Arbitrium brutum. Die Willkür selbst aber, als Fähigkeit zur Wahl gedacht, ist übrigens nicht frei, sondern von der Lust an derselben abhängig. Der Grund dieser Lust ist aber die Seele, selbst in ihrer höchsten Höhe und Würde, nämlich als rein unbedingte Selbstbestimmungsfähigkeit. Willkür als Befähigung und Willkür als Lust sollen daher nicht getrennt, sondern als in dem eigentlichen Wesen der Seele eins seyend gedacht, und als das tiefste Wesen der Seele selbst anerkannt werden. Uebrigens leuchtet es ein, daß hier nur von dem negativen Wirken der Freiheit die Rede ist. R. gedenkt auch eines positiven Wirkens derselben, indem er sagt: „Aus dem Gesagten hervor, daß die Seele in Bezug auf das Handeln oder nicht Handeln frei ist und mithin nur völlig frei ist, insofern sie nicht handelt. Die Sichselbstbestimmung hat aber auch noch eine weitere positive Wirksamkeit: sie kann und soll auch das Handeln, also die Art des Handelns bestimmen. Dieß wird dadurch möglich, daß sie

[1]) Nr. 4 S. 369, 370

[2]) Obschon sie auf ihrer höchsten Höhe erscheint, wenn sie sich *zum Guten bestimmt.*

aber ist zunächst zweifach, nämlich es erscheint entweder für die gesammte Existenz der Seele, also für alle Ewigkeit angenehm, und wird dann gut oder vernünftig genannt; oder es erscheint, im Gegensatze dieser Allseitigkeit und Permanenz, nur für einzelne Existenzrichtungen auf Kosten aller übrigen, also nur beschränkt und momentan, angenehm, und heißt alsdann böse oder unvernünftig. Es giebt daher eine gute und böse Lust, und der Mensch ist gut oder böse, je nachdem er sich der guten oder bösen Lust hingibt. Zu dieser zweifachen Lust kommt nun noch eine dritte hinzu, nämlich die Lust gut oder böse zu seyn, also die Lust der Wahl unter gut und böse, kurz die Wahllust. Soll Wahllust wirklich bestehen, so muß sie größer seyn als die Lust am Guten (Vernünftigkeit) und größer als die Lust am Bösen (Vernunftwidrigkeit). R. sagt: „Ohne Zweifel gewährt die Sichselbstbestimmung Genuß, und ohne Zweifel ist die Sichselbstbestimmung von diesem Genusse abhängig; sie darf und soll dieß seyn. Es kommt nur darauf an, daß die Lust an der Sichselbstbestimmung eine so überwiegend hohe ist, daß die Lust am Guten, sowie die Lust am Bösen damit in gar keine zwingende Gegenwirkung tritt. Die Lust an der Sichselbstbestimmung ist also weder eine gute, noch eine böse, sie steht über der Lust gut zu seyn, und über der Lust böse zu seyn: sie ist in ihrer Art die höchste Lust, nämlich die Lust gut oder böse seyn zu können durch sich selbst [1]). Hier ist die höchste Höhe gegeben, die ein Wesen haben kann: hier ruht das eigentlichste Wesen eines Wesens. Diese höchste Höhe der Existenz hat Gott der Seele des Menschen gegeben. Durch diese Gabe ist es möglich, daß der Mensch, auch wenn die Lust am Bösen in ihm größer ist, als die Last am Guten, dennoch frei ist. Durch diese Höhe der Kraft der

[1]) Womit nicht gesagt seyn will, daß die Freude über das mit Freiheit vollbrachte Gute nicht noch weit höher sey, als die bloße Freude, ein freies Wesen zu seyn. Aber ohne Freiheit gäbe es auch keine Güte.

ele ist es ihr möglich, dem Handeln sich unbedingt ent-
enzusetzen, und jedes Handeln zu unterlassen. Solange die
ele von dieser freien Höhe herab nicht handeln will, können
Motive des Handelns sie nicht zwingend berühren. Erst
nn sie sich von jenem Standpunkte aus durch eigene Wahl
n Handeln bestimmt, also sich frei dem Handeln hingege-
i hat, hat sie sich auch dem hingegeben, was das Han-
n bestimmt: nämlich der zwingenden Gewalt der Motive,
o der Lust am Guten oder Bösen[1])." Diesemnach erscheint
Freiheit als reine Willkür, da die Vernünftigkeit
nen bestimmenden Einfluß üben darf, wenn die Freiheit
rklich bestehen soll[2]). Daher behauptet auch R., nur der
ensch besitze Willkür, das Thier habe keine, und er ver-
rft also Kant's Arbitrium brutum, indem er sagt, ein
bitrium sey entweder kein solches, oder es sey ein Arbitrium
erum: die Thiere besitzen daher gar kein Arbitrium, und
thin auch kein Arbitrium brutum. Die Willkür selbst aber,
s Fähigkeit zur Wahl gedacht, ist übrigens nicht frei, son-
rn von der Lust an derselben abhängig. Der Grund die-
: Lust ist aber die Seele, selbst in ihrer höchsten Höhe und
ürde, nämlich als rein unbedingte Selbstbestimmungsfähigkeit.
illkür als Befähigung und Willkür als Lust sollen daher
cht getrennt, sondern als in dem eigentlichen Wesen der
eele eins seyend gedacht, und als das tiefste Wesen der
eele selbst anerkannt werden. Uebrigens leuchtet es ein,
ıß hier nur von dem negativen Wirken der Freiheit
e Rede ist. R. gedenkt auch eines positiven Wirkens der-
ben, indem er sagt: „Aus dem Gesagten hervor, daß die
eele in Bezug auf das Handeln oder nicht Handeln frei
und mithin nur völlig frei ist, insofern sie nicht handelt.
ie Sichselbstbestimmung hat aber auch noch eine weitere positive
irksamkeit: sie kann und soll auch das Handeln, also die Art
s Handelns bestimmen. Dieß wird dadurch möglich, daß sie

[1]) Nr. 4 S. 369, 370

[2]) Obschon sie auf ihrer höchsten Höhe erscheint, wenn sie sich zum Guten bestimmt.

Schöpfers und der Geschöpfe möglich werden könne[1]). Er weiset durch die geschichtliche Thatsache einer solchen Vereinigung Gottes mit dem Menschen zum Gottmenschen, und auf die, im Fortschritte nothwendig begründete analoge Vereinigung Gottes mit allen Menschen im künftigen Leben hin[2]). Die aus diesem Vereine unter Gott und seinen Geschöpfen erwachsende Seligkeit der Liebe, verbunden mit der Seligkeit, welche aus dem liebenden Vereine der Geschöpfe unter einander entspringt, stellt R. als den einzigen und ganzen Zweck der Schöpfung dar.

Das göttliche Wesen wird von R. nach der Idee eines Individuums[3]) und zwar des vollkommensten Individuums betrachtet, und hiernach für Gott jede Unvollkommenheit des Menschen, also auch das Verhältniß geläugnet, daß der Stoff außerhalb der Seele liege und der Seele stets fremd bleibe. Hieraus ergiebt sich, daß in Gott Kraft und Bestand nicht als geschieden, sondern stets als eins anerkannt werden müsse, woraus dann folgt, daß jeder eigenthümliche Act der Kraftäußerung Gottes auch mit einer entsprechenden Eigenthümlichkeit des Bestandes Gottes verknüpft seyn müsse. Die in Gott nothwendig anzunehmenden Acte sind die des Selbstbewußtseyns Gottes, welches Selbstbewußtseyn als Selbstschöpfung erscheint. Da hier die drei Acte der Gestaltung von Subject, Object und Einheit wieder als nothwendig angenommen werden muß; so folgt, daß auch dieser dreifachen Verschiedenheit der Kraftrichtung Gottes eine dreifache Verschiedenheit des Bestandes Gottes, also eine dreifache geistige Verschiedenheit, somit eine dreifache Verschiedenheit der Persönlichkeit Gottes entsprechen müsse: eine Darstellungsweise der Dreipersönlichkeit Gottes, in Bezug auf welche R. bereits Vorgänger hat.

Ueber den faktischen Erfolg der Freiheit der Ge-

[1]) Nr. 1 S. 156, 157, 168.
[2]) Obschon dieß nicht dasselbe ist.
[3]) Person.

öpfe ist R. der Ansicht, daß alle Himmelskörper mit wahl=
igen vernünftigen Geschöpfen bevölkert seyen, und daß daher
. Erscheinung jenes Erfolgs sich auf allen Himmelskörpern
derhole. Er hält es für wahrscheinlich, daß auf einigen Him=
lskörpern die anfängliche Wahl unter dem Guten und Bösen
Gunsten des Guten gewesen sey, und daß diese Wahl ein
en in Unschuld unter den gedachten Geschöpfen zur Folge
abt habe, während auf andern Himmelskörpern das Böse
vählt wurde und zu einem Leben führte, welches einerseits
Sünde, aber auch andrerseits die Tugend umfaßt. R.
ht nachzuweisen, daß mit der Wahl des Bösen die Voll=
nmenheitsstufe der böse gewordenen Geschöpfe einen Rück=
ritt in jeder Beziehung machen müsse, und daß dadurch
volle Vereinigung des gefallenen Geschöpfs mit dem
höpfer in Liebe unmöglich werde. Um hier wieder den
rtschritt in aller Beziehung herzustellen, und die volle Ver=
igung in Liebe unter Schöpfer und Geschöpf wieder mög=
) zu machen, bedürfe es nothwendig der unmittelbaren
itwirkung des Schöpfers, und es müsse daher in
isehung der gedachten Vereinigung der Anfang vom Schöpfer
macht werden. Wende man dieß auf das Menschengeschlecht
, so zeige die Geschichte, daß eine solche Vereinigung des
höpfers mit dem Geschöpfe in Einem Individuum zum
ile der Menschheit wirklich statt gehabt habe, und daß
thin dieser Gottmensch als der Vermittler für eine Ver=
iigung unter Gott und den Menschen, und für eine künf=
ge Beseitigung aller übeln Folgen der Wahl des Bösen
cheine.

Bei der Betrachtung der verschiedenen möglichen Lebensfor=
n der Geschöpfe nach dem Gesetze des Fortschritts unterscheidet
unter solchen Formen, welche dem Wechsel, und mithin einer
riode, in welcher die neue Form noch nicht begonnen hat,
chdem die frühere aufhörte, also dem Tode unterworfen
d, und unter solchen Formen, bei welchen die einmal er=
chte Form nicht mehr gewechselt wird, und mithin auch

keine Unterbrechung durch Tod vorkommt. Jene sterblichen Formen sind ohne Zweifel die unvollkommenen, und diese unsterblichen Formen die vollkommenen. R. sucht zu zeigen, daß die Seelen, welche im Fortschritte die sterblichen Formen zu durchlaufen haben, ehe sie zu einer unsterblichen Form gelangen, zugleich mit der Wahlfähigkeit und Vernünftigkeit die unsterbliche Lebensform erreichen. Fällt der Gebrauch der Wahlfähigkeit für das Gute aus, so wird die unsterbliche Lebensform nicht nur erhalten, sondern sie schreitet fort und fort in ihrer Vervollkommnung voran.

Ueber den Umgang des Schöpfers mit seinen Geschöpfen bemerkt R., daß dieser sobald erfolge, als die Geschöpfe diejenige Stufe des Fortschritts ihrer Vervollkommnung erreicht haben, auf welcher ein unmittelbares Anschauen Gottes möglich ist. Früher könne ein solcher Umgang nur insofern statt haben, als der Schöpfer sich in einer Gestalt symbolisire, welche von den Sinnen der noch nicht zur unmittelbaren Anschauung Gottes befähigten Geschöpfe aufzufassen sey. R. sucht zu zeigen, daß ein solcher Umgang als thatsächlich anzuerkennen sey. R. sagt hierüber: „Die unmittelbare Anschauung Gottes kann nach dem Gesetze des allmäligen Fortschritts bei dem ersten Selbstständigwerden der Seele nur dunkel und mangelhaft seyn. Um daher einen Umgang zwischen der Seele und Gott möglich zu machen, ist es in der frühesten Zeit nothwendig gewesen, daß Gott der Seele in einem Leibe erscheine, welcher beschränkt, den Sinnen zugänglich und seiner Gestalt nach, durch Uebereinstimmung mit dem von der Seele geführten Leibe, der Seele bekannt und lieb ist. Von dieser Zeit an, wo Gott der Seele in einer Gestalt erscheint, welche der des Leibes der Seele gleicht, bis dahin, daß die Seele Gottes dreifache Person mit den Sinnen ihres stets mehr und mehr verklärten Leibes schaut, muß eine Reihe von Enthüllungen Gottes statt haben, welche Gott durch persönlichen, der Fassungsfähigkeit der Seele angemessenen Unterricht vorbereiten konnte. Dieser vorbereitende

.terricht konnte die künftigen Enthüllungen entweder in einem :tischen Bilde durch schildernde Beschreibung, oder in einem stracten Begriffe durch analoge Hinweisungen geben. Auch inte schon vorläufig die unmittelbare Anschauung der künfen Enthüllung auf Augenblicke wirklich und zwar entwe: durch das Gehirn allein, also im Traum, oder zugleich rch die Sinne, also in wacher Vision, gewährt werden."

Auf diese Weise kommt zu der bloß durch das Gesetz des rtschritts bedingten s. g. natürlichen Vervollkommnung : Geschöpfe, noch eine durch die unmittelbare Mitwirkung otttes unterstützte s. g. übernatürliche. R. schließt seine hrift über die höchsten Angelegenheiten der Seele mit den orten: „Blicken wir auf das Verhalten Gottes zu den celen überhaupt zurück, so ist es ein dreifaches, nämlich llich ein unablässiges Geben der Kraft an die Seelen, also ı Tragen der Seelen; zweitens ein Hingeben der eigenen ersönlichkeit Gottes in Liebe an die Seelen, eine liebende ereinigung mit den Seelen; drittens ein Erziehen, daher n Leiten der Kraft der Seelen. Durch diese dreifache Wirkmkeit Gottes ist also das Geschick jeder Seele insofern bemmt, als diese Bestimmung von Gott abhängt. Dieses Wirken Gottes, welches stets unmittelbar ein durchaus vollmmenes und somit unbedingt zweckmäßiges und liebevoll ohlthätiges ist, wird, insofern wir uns eine solche Zweckäßigkeit auf menschliche Weise durch eine Vorausberechnung :rmittelt denken, Vorsehung genannt."

Damit schließen wir unser Referat, das wir als solches m wissenschaftlichen Leser zur eigenen Beurtheilung überssen, ohne unser eigenes Urtheil auszusprechen; jene wenin Bemerkungen abgerechnet, die wir uns in Noten zu nigen Sätzen, und zwar S. 119, 123, 124, 140, 141, 12, 143, 144, um mögliche Mißverständnisse abzuwehren, ı machen erlaubt haben.

3.

Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII und XIV. Von Dr. Hermann Reuchlin. Erster Band, bis zum Tode der Angelica Arnauld 1661. Hamburg und Gotha, im Verlag von Friedrich und Andreas Perthes. 1839. XXII. u. 818 Seiten gr. 8.

Das im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts gestiftete Cistercienser-Nonnenkloster Port-Royal, unweit Paris und Versailles in einem düstern Thale gelegen, ist im Verlaufe des siebenzehnten Jahrhunderts als Anhaltspunkt des Jansenismus und als Ausgangspunkt des Kampfes, den mehrere angesehene und hochgebildete Männer, welche in der Umgegend dieses Klosters sich niedergelassen hatten, gegen manche jesuitische Moralisten unternahmen, sehr berühmt geworden. — Seine äußere Geschichte, Entstehung, Fortgang und Ende des Instituts wurde uns von Freunden und Feinden desselben schon vielfach beschrieben, so daß in dieser Hinsicht nicht viel Neues mehr wird zu Tage gefördert werden können. Freilich ist die Literatur darüber nur in französischer Sprache vorhanden, und was wir im Deutschen davon besitzen, sind leichte Auszüge oder schiefe Räsonnements, die man durch flüchtige Lesung der Urkunden oder der Geschichtswerke sich gebildet und dem Publikum als historische Wahrheiten dargelegt hat.

Je wichtiger und bedeutungsvoller dieses Kloster mit seiner Umgegend wegen der Reihe ausgezeichneter Persönlichkeiten, die daselbst lebten und auf ihre Zeit einwirkten, von protestantischen Schriftstellern überall dargestellt wird, desto mehr befremdet es, daß nicht schon längst in der vielgeschäftigen deutschen Literatur einzelne Werke darüber erschienen sind.

Die Ursache davon liegt wohl in der Schwierigkeit, eine
nz gründliche und tief in das Innere der Sachen, die hierbei
r Sprache kommen müssen, eingehende Geschichte von Port-
oyal zu schreiben. Mit bloßen Aeußerlichkeiten und Ansichten
überall in der Geschichte nicht viel gewonnen und kann
icht erstrebt werden. Es ist daher ein löblicher Gedanke,
n Herr Dr. Reuchlin auffaßte und dem er seine Kräfte zu
hen sich anschickte, die in Deutschland allerdings noch nicht
ser begriffene Geschichte von Port-Royal und was sich
les an dieselbe anknüpft oder mit ihr in Verbindung ge-
acht werden kann, möglichst ausführlich für einen weitern
reis deutscher Leser zu beschreiben. Es scheint, dieser eifrige
ıd thätige deutsche Gelehrte, in Paris sich aufhaltend, wolle
ıch und nach die jeweiligen Zuständen des christlichen Le-
ns und der kirchlichen Verhältnisse in Frankreich seit der
eformation dem deutschen Publikum zum nähern Verständ-
iß bringen. Im Jahre 1837 erschien bei Perthes in Ham-
urg von demselben Gelehrten: Das Christenthum in
rankreich innerhalb und außerhalb der Kirche;
nd jetzt das oben benannte Werk. Ueber das Verhältniß
iefer beiden Schriften spricht sich der Verfasser in dem De-
cationsworte der letztern also aus: „Als ich die Darstel-
ıng des Christenthums in Frankreich geschlossen, blieb mir
er Eindruck und die tiefe Ueberzeugung zurück, daß bei
llem neuerweckten Leben in der reformirten Kirche und bei
ller Aufopferung der auf den Grund der evangelischen
Bahrheit und Freiheit hin geschlossenen Vereine, doch von
eser Seite keine bedeutende Einwirkung auf das Ganze der
anzösischen Nation zu erwarten sey, so lange man nicht in
as Wesen der katholischen Kirche selbst tiefer eingedrungen,
m die evangelischen Elemente aufzuwecken und zu beleben,
elche unverkennbar in ihr, zum Theil freilich schlummernd,
egen, diese Elemente, welche vor allem Andern mitgewirkt
aben, in Frankreich jene Humanität des Charakters heran-
ıbilden, welche uns in besseren Familien und Kreisen so

wohlthuend berührt. Zu dieser Forschung sind gewiß auch wir Deutschen berufen und verpflichtet; von England aus ist dafür nichts zu hoffen, und die reformirten Theologen Frankreichs sind meist noch zu sehr an die unmittelbar erweckende Thätigkeit gebunden, und wenn wir ihren eigenen Versicherungen Glauben schenken wollten, so sind die Theologen selbst zum Theil zu wenig Theologen."

Aus diesen Worten erhellet genugsam das Geständniß, daß unser Verfasser, wenn er die gegenwärtigen Zustände der reformirten Gemeinden gegenüber der katholischen Kirche in Frankreich tiefer auffassen und richtig darstellen wollte, zuerst die frühere Geschichte der Reformation und zwar von ihrem ersten, nicht sanften [1]) Auftreten an wenigstens in ihren Hauptzügen, in Vergleichung mit der katholischen Opposition in ihren mannigfaltigen Gestalten in Frankreich sich hätte zur klaren Anschauung bringen sollen. Denn nur aus diesem nothwendigen Vorstudium der frühern Geschichte hätte demselben ein richtiger Maasstab zur Bemessung der jetzigen Erscheinungen und ein freier Standpunkt angewiesen werden mögen, von dem aus die befremdende Erscheinung, daß die Reformation auf das Ganze der französischen Nation den erwünschten Fortgang und Eindruck nicht gewinne, ihm allein erklärlich geworden wäre. So aber, losgezählt von der Vergangenheit, mußte ihm die Gegenwart fast unbegreiflich werden; wenigstens konnte in der Anschauung des Verfassers kein bestimmtes Bild der heutigen Zustände des reformirten Lebens und der katholischen Unempfänglichkeit für dieses in Frankreich sich plastisch gestalten, weßhalb auch seine erstere Schrift den Beifall in deutschen Landen nicht erndtete, den sich der eifrige Verfasser derselben versprechen zu dürfen glauben mochte.

Wir ehren die Anerkennung des Verfassers, wie spärlich

[1]) S. 63 sagt Reuchlin selbst: die Reformation zeigte in Frankreich einen noch feindseligeren Sinn gegen alles dem Katholicismus Verwandte, als in Deutschland oder England.

: auch in obigen Worten ausgesprochen ist, daß auch in m Wesen der katholischen Kirche evangelische Elemente iverkennbar sich vorfinden, die heute noch wohlthuende, er- euliche Erscheinungen in Frankreich hervorgerufen haben.

Um diese Elemente aufzusuchen, sie wieder den Katholiken ı die Erinnerung zurück- und in die Gegenwart einzuführen, iternimmt es Herr Reuchlin, in jene Periode der französi- jen Geschichte zurückzugehen, wo, nach seiner Ansicht, die ·angelische Wahrheit und Freiheit auch in der katholischen irche wirksam hervorgetreten sey. Er ist zugleich des Da- irhaltens, daß eben sobald, als diese Elemente wieder er- innt seyn werden, Anknüpfungspunkte vorhanden seyen, elche geeignet seyn dürften, die ganze französische Nation ach und nach in die reformirten Gemeinden einzuführen.

Diesen freudigen Hoffnungen wollen wir nicht schroff in en Weg treten, nur können wir nicht verschweigen, daß ie sogenannten evangelischen Elemente, welche Herr Reuch- in wieder herauf beschwören zu müssen glaubt, solche seyen, ie schon so traurige Geschichten in Frankreich erzeugt haben, aß wir sie lieber zu verdecken als wieder anzuregen wünsch- en. Wir meinen, die Reformirten hätten in Frankreich schon o viele schlimme Erfahrungen gemacht, daß sie einsehen ollten, ihr Hauptdogma, die Prädestinationslehre, finde da- elbst durchaus kein gedeihliches Erdreich zu seiner Entwicke- ung, und daß, wo man ihm gegen Willen der Nation Eingang zu verschaffen sich anschickt, immer Gährungen ge- weckt werden, die politische Geister und Schwindler zu ihren icht christlichen und kirchlichen Zwecken benützen. Das Wort „evangelische Freiheit" hat süßen verführerischen Klang, ind seitdem es durch die Reformation in Frankreich in Um- auf gesetzt wurde, hat es schon allerlei unevangelische Er- cheinungen zu Tage gefördert.

Daß Herr Reuchlin den Begriff wie die Sache des Ka- holicismus verkennt, ergibt sich schon aus dem zweiten Titel eines vorliegenden Werkes, welcher also lautet: der Kampf

des reformirten und des jesuitischen Katholicismus. Es kann nicht anders seyn, als daß sich der Verfasser den Katholicismus so denkt, wie die Reformation. Hier läßt sich allerdings mit Wahrheit von einer lutherischen, zwinglischen, calvinischen rc. Reformation sprechen, die miteinander in Kampf gerathen und sich gegenseitig gedemüthigt haben, aber nicht so von zwei oder mehreren Katholicismen. Das reformirte Dogma von einer unbedingten Prädestination hat die katholische Kirche in Bajus, in Jansenius rc. von sich gewiesen, und so viele laxe, sogenannte probable casuistische Sätze einzelner jesuitischer Moralisten verworfen, also weder das Eine noch das Andere adoptirt; und wie kann man nun von solchen Gegensätzen im Katholicismus sprechen, wie unser Herr Reuchlin thut! Die katholische Kirche kennt weder einen reformirten noch einen jesuitischen Katholicismus.

Es ist daher leicht begreiflich, wie unser Verfasser, das Wesen des Katholicismus verkennend, glauben mochte, der Jansenismus sey ein evangelisches Element und gehöre wesentlich zum katholischen Dogma, welches aber die Jesuiten zu verwischen und zu verdrängen gesucht hätten, und was auch wirklich im Verlaufe der Zeit in Frankreich verloren ging, so daß man es wieder in's Leben zu rufen genöthigt ist, um einen Anknüpfungspunct der katholischen Kirche an die reformirte Gemeinde zu gewinnen. Wenn wir hier schon von vornherein eine einseitige, völlig falsche Auffassung des Katholicismus wahrnehmen, welche auch durch das ganze Werk sich kund gibt, so muß es noch mehr auffallen, wenn wir in der Dedication folgende Sätze lesen: „die Theologie ist immer etwas Bestimmtes; es gibt zunächst nur eine Theologie dieser oder jener bestimmten Kirche und Confession; das historische Element, die Tradition, ist ihr wesentlich und einwohnend. Diese Tradition (der reformirten Kirche) ist in Frankreich durch die Dragoner Louis **XIV.** abgeschnitten worden rc.“ Auch wir sind der Ansicht, daß die Theologie, zumal die christliche, etwas sehr Bestimmtes sey, glauben

ber eben deßwegen, daß es nur Eine wahre und richtige
hristliche Theologie geben könne, und zwar aus demselben
Grunde, den Herr Reuchlin für seine reformirte Theologie
nführt, weil nämlich das historische Element, die Tradition,
hr wesentlich einwohnt. Diese Tradition, welche der einzig
wahren christlichen Theologie einwohnt, ist aber doch wohl
icht erst mit der Reformation ins Leben getreten; vielmehr
eße sich leicht nachweisen, daß eben die Reformation den
aden derselben für einen Theil der Christusgläubigen abge-
hnitten habe, und einen neuen zu spinnen sich unterfieng,
er aber durch Menschenhände begonnen wieder durch Men-
hen, die hier Dragoner genannt werden, abgeschnitten
urde. Was Menschenhände schaffen, kann eben sich keine
inge Dauer versprechen.

Wie hier Herr Reuchlin eine Tradition für seine refor-
nirte Gemeinde und Theologie in Anspruch nimmt, so kommt
uch im Verlaufe des Werkes öfters die Sprache von Tra-
itionen in der Familie Arnauld ꝛc. Daß auch die Katholiken
in Recht haben von Traditionen zu sprechen, und daß es
ven diese sind, welche in Frankreich die Jansenisten, die
esuiten ꝛc. in ihren besonderen Ansichten zurechtgewiesen und
n Katholicismus vor nicht überlieferten Lehren bewahrten,
won wird kein Wort erwähnt. Unser Verfasser scheint eben
jenen Theologen in Deutschland zu gehören, die vor nicht
nger Zeit sich ausgesprochen haben, daß die Katholiken erst
ırch die Wissenschaft protestantischer Gelehrten zur rechten
lnsicht des Begriffes der Tradition gekommen und nun sich
eser Einsicht rühmen, als wäre sie immer in der katholi-
en Kirche vorhanden gewesen, ja dieses Begriffes sich be-
ichtigten und gegen die Erfinder damit zu Felde zögen. Es
rhält sich eben mit diesem Begriffe, wie mit dem Aus-
ıcke: „katholische Kirche." Man findet, daß ein Inhalt in
sen Worten liegt, der jeher alles Unkirchliche und Wider-
istliche absorbirt hat. Und nun hat man schon ange-
ıgen zu differiren zwischen römisch-katholischer und wahrer

katholischer Kirche, und keinen Anstand genommen, sich zu geberden, als bildeten die protestantischen Gemeinden zusammen die wahre katholische Kirche, gleichsam als wenn man mit dem Namen auch die Sache hätte[1]). Soweit hätten wir nicht geglaubt, daß es noch kommen könnte. Blicken wir auf die Geschichte der protestantischen Lehrbegriffe zurück, noch mehr auf die Auslegungen der Theologen, so finden wir den größten Hohn, der auf die Worte Tradition und katholische Kirche früher gelegt wurde. So ändern sich die Zeiten, die Menschen, oder vielmehr, so glaubt man mit Worten die Welt täuschen oder dem rechtmäßigen Besitzer sein Eigenthum entwenden und sich bona fide zueignen zu dürfen.

Dieser letztern Ansicht ist zwar Herr Reuchlin nicht; er wünscht nur eine Verständigung mit der katholischen Kirche und ein Anschließen an das Evangelische in ihr. Er sagt: der Geist Gottes, nachdem er das Heidnische und Jüdische ausgeschieden aus der Gemeinde, hat durch das Band auch äußerer Einheit die Kirche Christi ein Jahrtausend zusammengehalten und ihr ein unauslöschliches, priesterliches Siegel aufgedrückt und sie so reif gemacht zu äußerer Trennung, ohne daß sie Gefahr liefe, auf den weiten Bahnen sich selbst und ihre Sonnen zu verlieren — wie ja auch die Kometen ihre sicheren Marken haben; dieser Geist aber, sollte er seine Kirche nicht aus dieser Trennung wieder auch einer sichtbaren Einheit entgegen führen?

Diese irenischen Aussichten haben uns einerseits sehr freudig angesprochen, denn welches christliche Gemüth wünschte

[1]) Namentlich ist es der streng-lutherische Dr. Guerike in seinen kirchengeschichtlichen Werken, insbesondere aber in seiner erst neulich erschienenen „allgemeinen christlichen Symbolik“ (Leipzig 1839), welcher dem alten, ächten Lutherthum (ja nicht der Union) den Namen, Begriff und die Sache der katholischen Kirche zuzuwenden und zu vindiziren sucht. Uebrigens achten wir diesen positiven, entschiedenen Gelehrten aus manchen andern Rücksichten; man weiß wenigstens, wo man mit demselben daran ist, und seine Gläubigkeit und Ueberzeugung verdient Schätzung.

icht aus seiner tiefsten Tiefe die sichtbare Einheit und Ver=
nigung aller Christusgläubigen; auf der andern Seite aber
edauern wir, daß der Verfasser den wesentlichen Vereini=
ungspunkt nur im reformirten Lehrbegriffe, oder was bereits
asselbe ist, in dem Jansenistischen Dogma von der Prädesti=
ation sucht und finden will. Dadurch wird die freundliche
ussicht durch einen Gegenstand verhindert, der vor Allem
eseitigt werden muß, ehe nur daran gedacht werden kann,
aß eine Versöhnung der Katholiken und Reformirten einge=
itet werden möge. Der Jansenismus ist keine Secte des
atholicismus, die man nur so aufgreifen dürfte, um ein
nleitendes Element zu erhalten; denn die katholische Kirche
at den Jansenismus ausgestoßen, seitdem er starrsinnig ge=
orden, und er hat nun keinen Theil mehr an ihr. Auch
edanken wir Katholiken uns für die Zukunft vor jener evan=
elischen Wahrheit und Freiheit, wie diese seit den Zeiten
er Reformation operirt haben.

Gleichsam mit Wohlbehagen sagt uns nämlich das Vor=
vort S. 18: „die Reformation hatte ein gewaltiges Ver=
angen nach Freiheit, nach persönlicher Freiheit, selbst im
Schooße der katholischen Kirche angeregt. Wild gährten diese
Elemente im Kampfe der Ligue und in der Lehre der Jesui=
en (?) von der Souverainetät der Massen. In St. Cyran,
inem rechten Südfranzosen, dem feurigen Verehrer der kirch=
ichen Hierarchie (?), noch mehr aber der Kirche in ihrer
rsprünglichen Reinheit und in Jansen, dem Apostel Augu=
in's, scheint sich die Idee entwickelt zu haben, in der un=
edingten Unterwerfung des Christen unter Gott, und unter
inen unbeschränkten Willen, darin liege die Kraft
nes innern göttlichen Gesetzes, welches den Menschen von
en Banden des äußern Zwangsgesetzes ledig mache und ihm
as Recht und die Kraft zu wahrer socialer (?) Freiheit,
uch in Kirche und Staat, gebe. Die letzte Formel dieses
Princips liegt im Dogma Jansens: **servitus dei vera liber-
as.** (Wie wahr und doch wie mißverständlich!) Es lehren

freilich Viele dasselbe, aber nur halb, ohne wirklich an die ganze Kraft dieser Wahrheit zu glauben, ohne daß sie wagen, das in der Knechtschaft Gottes liegende Princip wahrer socialer Freiheit zu entwickeln, daher ihnen nichts übrig bleibt, als über den ohne und gegen sie sich entwickelnden Trieb nach Freiheit zu seufzen, welcher freilich, des inneren göttlichen Gesetzes, der Ehrfurcht entleert, nur Unordnung und Worte und Zank schaffen kann.“ Wir setzen hinzu schaffen muß, wie dies auch die Geschichte auf allen Punkten, wo die reformirte Lehre durchzudringen versuchte, hinreichend bestätigt. Denn die vielgelobte Freiheit ist im Grunde nichts als Republikanismus, wie dies auch die Presbyterialregierung in der religiösen Gemeinde der Reformirten nachweist. Und nichts Geringeres strebt die reformirte geistliche Regierung an, als auch die politische Gemeinde zu regieren, zu richten und zu strafen. Man denke an Calvin und an seinen geistlichen Rath in Genf.

Mit der ewigen Vorherbestimmung Gottes läßt sich gar Vieles anfangen, wenden und drehen, und während bei diesem Dogma die menschliche Freiheit dogmatisch vernichtet ist, hat sie (bei der rechten reformirten Auslegung) nur um so größeren Spielraum im practischen Leben. Darum bei allem dogmatischen Widerspruch von unbedingter Prädestination und menschlicher Freiheit dennoch überall und viel von Freiheit nicht nur gesprochen, sondern auch darnach gehandelt wird. Es ist dann eben nur der Geist Gottes, „ein Wind, der bläst, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt.“ Wie es kommt, so ist Alles von Ewigkeit her beschlossen; es muß so kommen, und was die menschliche Freiheit treibt, sie hat es so treiben müssen. Wir gestehen, nun und nimmermehr werden wir uns zu einer solchen Lehre bekennen, wie sie die calvinische Reformation aufstellte, Jansenius, ohne die Consequenzen zu beachten, auffaßte, und manche Gleichgesinnte sie festhielten und vertheidigten.

Wie die gesunde Vernunft, das natürliche Gefühl und Bewußtseyn sich vor dieser Lehre entsetzt, so waren es die esuiten, welche sich mit aller Energie den Reformirten und anseniſten entgegenstellten, um die menschliche Freiheit im hriſtlichen System zu retten und zu vertheidigen, die eben ihren Antheil hat an der Gestaltung der Geschichte wie ie göttliche Freiheit. Aber je ernster und heftiger die Prä= estinatianer ihre Ansichten in Schutz nahmen und die Gegner rängten, desto eifriger und hitziger traten auch die Jesuiten it ihrer Vertheidigung der menschlichen Freiheit hervor, so aß sie sich durch den Gegensatz zuletzt theilweise zu Sätzen intreiben ließen, die eben so wenig von der kathol. Kirche ebilligt werden als die reformirte und jansenistische Lehre.

Den Jansenismus hatten die Jesuiten am Ende vernich= t, aber die lockeren Regeln und casuistischen Ausflüchte, die inzelne entwickelt und in die moralische Welt hingestellt atten, gaben den Jansenisten und den ihnen befreundeten Männern erwünschten und reichlichen Stoff, Rache zu neh= ien, und kein gelehrtes Mittel unversucht zu lassen, diesel= en gleichfalls moralisch zu vernichten. Die Frucht dieser egenseitigen Aufreibung aber war eine fortgährende Unsi= cherheit in religiösen Dingen, die bald von England her urch Unglauben und Deismus verstärkt eine das Christen= um verwerfende Richtung in Frankreich nahm, deren End= sultat die Revolution gewesen; und noch ist Frankreich in iner Weise zu sich selbst oder zur Ruhe gekommen.

Hätte sich Herr Reuchlin über die kämpfenden Partheien r Jansenisten und Jesuiten hinausgestellt, hätte er den Ka= olicismus nicht theilweise im Jansenismus und theilweise Jesuitismus (d. h. in einzelnen jesuitischen Schriftstellern) finden versucht, so würde er ohne Zweifel eine tiefere Ein= ht in das Wesen des Katholicismus und eine ganz andere nsicht von der Geschichte des Kampfes, den er zu beschrei= n unternahm, gewonnen haben.

Indeß gesteht der Verfasser selbst, daß er Hand an ein

Werk gelegt habe, ohne zu wissen, noch zu ahnen, wie tief und breit die Wasser wären, in welche er sich gewagt; er habe es, seiner schwachen Kraft wohl bewußt, nur unternommen, weil er keinen andern gesehen, der es hätte auffassen mögen.

Diese Bescheidenheit wollen wir achten, und hoffen, daß Herr Reuchlin, wenn er einmal gehörige Einsicht von allen Memoires, Acten, Briefen, Geschichtsbüchern über die fraglichen Sachen genommen, Manches anders auffassen und darstellen werde, als es ihm bis jetzt bei nur theilweiser Kenntnißnahme der Documente möglich war. Er beklagt, keine deutschen Vorarbeiten und Monographien über einzelne Parthien der Geschichte von Port-Royal vorgefunden und viele französische Werke nicht bei Handen gehabt zu haben.

Aus diesen Umständen schreibt sich wohl auch die ganze Anlage des vorliegenden Werkes her; es ist kein in sich zusammenhängendes Geschichtswerk über Port-Royal, sondern vielmehr eine Bearbeitung der einzelnen Theile oder Momente, die zur plastischen Gestaltung eines Bildes von diesem Institute unumgänglich nothwendig sind, die aber nicht in sich zusammenhängen, nicht gehörig geordnet und auch theilweise nichts weniger als vollständig oder richtig aufgefaßt wurden.

Dessenohngeachtet hat das Werk seine Verdienste; wir werden durch dasselbe in eine Menge von Einzelnheiten eingeführt, die wohl hätten umgangen werden müssen, wenn es dem Verfasser gefallen hätte, eine mehr gedrängte, in sich zusammengreifende Geschichte zu schreiben.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen zur näheren Andeutung der einzelnen Parthien über, die in dem vorliegenden ersten Bande bearbeitet sind. Das erste Buch beschreibt uns die ältere Geschichte der Familie Arnauld, aus welcher die Grundlagen zur Reformation des alten Klosters Port-Royal ausgiengen, und auch die ersten und kräftigsten Gegner der Jesuiten in Frankreich. Es werden die ersten Anfänge

er Familie mit vieler Ausführlichkeit und vielleicht zu wei-
er Ausholung, als zum Zwecke nöthig ist, mit eigener
Vorliebe dargestellt, und endlich wird auf die Mitglieder
bergegangen, welche eine Rolle in dem zu beschreibenden
Kampfe gespielt haben. Bei ihrem militärischen und parla-
ientarischen Muthe, welchen die Arnaulde bei verschiedenen
nlässen bewiesen, zeigt sich überall auch die Spur, daß sie
en Jesuiten schon von Haus aus feindlich gesinnt und
ianche Glieder der Familie des Calvinismus verdächtig,
ereits überwiesen waren, woher ihre jansenistische Gesinnung
icht erklärlich wird.

Im zweiten Buche wird uns vorgeführt die Entwicklung
nd Beschränkung des Jesuitenordens. Der Verfasser sagte
hon früher, die Gerechtigkeit, also auch die Wahrheit er-
eische diese Mittheilungen. Denn ist der Grundsatz, daß
ian auch dem Pabste zu viel thun könne, von den prote-
antischen Geschichtsschreibern allgemein (?) anerkannt, so
arf wohl ein Gleiches von den Jesuiten gesagt werden.
llein dieses Buch, welches den Jesuitenorden schildern will,
üssen wir einen verunglückten Versuch nennen; es konnte
ber auch nicht anders seyn, indem Herr Reuchlin selbst ge-
eht, daß es ihm im Verlaufe seiner Arbeit beinahe ganz
n den zur Rechtfertigung der Sache der Jesuiten erschiene-
en Schriften leider gefehlt habe. Schon aus diesem Selbst-
eständniß wird begreiflich, wie eine einseitige Ansicht über
en Orden sich bilden mußte, da größtentheils nur die Nach-
chten der Gegner aufgegriffen oder Schriften einzelner Je-
iten, die nicht im Geiste des Ordens verfaßt waren, aus-
eeutet wurden.

Um den Geist und die Wirksamkeit des Jesuitenordens,
ine Kraft und seine Schwäche gründlich und allseitig zu
fassen, dazu gehört mehr als einjähriges Studium. Zahllos
nd die Schriften, die schon für und gegen den Orden erschie-
en, allein eine befriedigende Geschichte desselben besitzen wir noch
cht. Daß ein Protestant dieselbe zu schreiben weder Willens

noch im Stande sey, erklärt sich von selbst. Die Jesuiten müssen den Protestanten odiose Leute seyn, denn sie sind ihre erklärtesten Antagonisten.

Wie wenig wir es auch einem Protestanten verübeln, wenn er sich ungehalten gegen den Orden ausspricht, denn es ist allbekannt, daß die Jesuiten es waren, welche dem Fortschreiten der mancherlei Reformationen in den Weg traten und bereits erobertes Gebiet wieder der katholischen Kirche zurück brachten, so können wir doch nicht unerwähnt lassen, daß es höchst ungerecht, ja schmählich ist, wenn auch in diesem Buche wieder (S. 38) den Jesuiten eine Constitution falsch ausgedeutet wird, eine Constitution, die, wenn sie den Sinn der Gegner enthielte, nicht allein die Jesuiten, sondern auch den Pabst, ja die ganze katholische Kirche brandmarken würden, weil sie sich nicht dagegen erhoben und ihre Ehre retteten. Sie lautet: „die Oberen (der Jesuiten) können selbst zu einer Todsünde verpflichten, kraft der Pflicht des Gehorsams, wenn es wichtig ist für das allgemeine Beste. (Instit. Soc. Jesu T. I. p. 414)[1]).“

Diese härteste und schwerste Beschuldigung, die auf dem Orden lastet, und die es für eine christliche Societät überhaupt nur geben kann, weil sie die Jesuiten (und indirect auch die Kirche, weil sie dieselben duldete) zu einem Assasinen-Staate und ihr Oberhaupt als einen Alten vom Berge darstellte, kann man nicht geduldig hinnehmen, da sie auf einem gewaltigen Mißverständnisse, ja auf einer böswilligen Verdrehung des Textes beruht, den man anruft.

Man lese doch unpartheiisch und unbefangen die ganze

---

[1]) Auch Leopold Ranke im 1. Theile S. 298 in seiner Geschichte: die röm. Päbste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. u. 17. Jahrh., nachdem er die betreffende Stelle mißverständlich angeführt hat, sagt: „Man traut seinen Augen kaum, wenn man dies liest.“ Wir setzen hinzu: aber es nicht recht verstehen will.

Freilich haben schon ältere Feinde der Jesuiten, wie z. B. die Arnaulde, die Jesuiten in dieser Hinsicht verläumdet.

llegirte Stelle von Anfang bis Ende, und suche zu dem
ißverstandenen Ausdrucke „obligatio ad peccatum" andere
Stellen in dem Institutum auf, so wird man, wenn man
erecht seyn will, finden, daß hier von keiner Verpflichtung
ur Sünde die Rede ist, wie Herr Dr. Reuchlin und an-
ere Protestanten die Sache nehmen.

Schon die Ueberschrift des ganzen V. Kapitels, welches
ie fragliche Constitution enthält, lautet: Quod constitutio-
es peccati obligationem non inducunt, d. i. daß die Con-
itutionen nicht unter einer Sünde verbinden. Zum näheren
Verständniß mag Folgendes dienen:

Der Jesuitenorden hatte sich bald nach seiner Entstehung,
nd nachdem er seine umfassende Aufgabe sich selbst recht
ar gemacht hatte, eine Menge von Constitutionen, Decla-
ationen und eine ausführliche Lebensregel gegeben mit dem
Anhange, alle Vorschriften aufs strengste zu beobachten.
Dabei bedachte man aber zugleich, daß es gar wohl ge-
chehen könnte, daß einzelne Mitglieder in den verschiedenen
Welttheilen und Ländern, wohin sie sich zerstreuten, in Lagen
nd Verhältnisse gesetzt werden dürften, wo es ihnen unmög-
ch wäre, außer zum größten Schaden des Zweckes des
Ordens, ihre vorgeschriebenen Lebensordnungen einzuhalten,
lle festgestellten Einrichtungen zu beachten 2c.

Hier fragte es sich nun: soll es dem einzelnen Ordens-
anne überlassen werden, so viel oder so wenig, als ihm
utdünkte, von den Vorschriften abzugehen, und Anderes an
essen Stelle zu setzen, oder soll es nur den Oberen zustehen,
n solchen Fällen das Angemessene zu bestimmen und den
Ordensmann unter einer Sünde zu verbinden, das speciell
ngeordnete zu vollziehen. Daß dieses Angeordnete nichts
nthalten durfte, was gegen die allgemeinen Constitutionen
eng, versteht sich aus dem ganzen Institutum des Ordens
on selbst.

Nur die 4 Ordensgelübde verbinden unbedingt unter
ner Todsünde; alle andere Ordensvorschriften und besondere

Regeln aber nur, wenn und in wie weit der Obere sie unter einer Sünde zu beobachten vorschreibt.

Daher erklärt sich jetzt leicht der Sinn der so mißverstandenen Stelle: „**Visum est nobis in domino, excepto expresso Voto, quo societas summo pontifici, pro tempore existenti, tenetur, ac tribus aliis essentialibus paupertatis, castitatis et obedientiae, — nullas constitutiones, declarationes, vel ordinem ullum vivendi, posse obligationem ad peccatum mortale vel veniale inducere, nisi Superior ea in nomine Domini nostri Jesu Christi, vel in virtute obedientiae juberet: quod in rebus, vel personis illis, in quibus judicabitur, quod ad particulare uniuscujusque, vel ad universale bonum multum conveniet, fieri poterit: et loco timoris offensae, succedat amor et desiderium omnis perfectionis; et ut major gloria et laus Christi Creatoris, ac Domini N. consequatur**[1].“ Von Geboten oder von Anbefehlung einer Sünde ist hier überall keine Rede. Es enthält vielmehr diese Stelle gerade das Gegentheil von dem, was man sonst in sie hineinlegt. Sie will ängstliche Gemüther vor Sünden bewahren, anstatt zu solchen Befehle geben, oder Jemandem zu solchen Vollmacht ertheilen.

Seine Mitmenschen von so argen Beschuldigungen zu befreien, dazu fordert schon die allgemeine Nächstenliebe auf, und wir erwarten, daß die Protestanten auch aus Grundsätzen dieser Liebe handeln und endlich einmal jene Beschuldigungen, die aus einem Mißverständnisse herkommen, zurück nehmen, zugleich, in Hinkunft sie wieder vorzuführen, unterlassen werden.

Ueber des Ordens Entstehung und Principien, deren Entfaltung und Modificirung sind von Reuchlin manche tiefere Blicke geschehen, aber bei weitem ist die Sache nicht erschöpft. Wenn er meint, daß der den Jesuiten vorgeworfene Pela-

---

[1]) M. s. Institutum Societatis Jesu, auctoritate Congregationis generalis XVIII. meliorem in ordinem digestum etc. Vol. I. pars VI. c. V. p. 414. ed. Pragae 1757 fol.

ianismus, so wie ihre vorgebliche schlaffe Sittenlehre rc.
iit dem Mariendienste aufs innigste zusammenhängt, so
nnten wir uns diese Erscheinung, wo sie uns in der Ge-
hichte begegnen würde, durch einen Mißbrauch einer an
ch unschuldigen Sache erklären. Aber unser Verfasser sagt
5. 61: „diese Maria ist die römisch-katholische Kirche, die
Mutter alles Segens, aller Gnade und Herrlichkeit. Sie
wirbt mit, sie spendet aus die Versöhnung und die Selig-
eit und jedes ihrer Glieder hat Theil an diesem Werke,
fern es wirkt nach ihrem Gesetze, nach ihrem Willen. Die
öttliche und die menschliche Kraft, in der Kirche Eins ge-
orden, wirken gemeinsam, auf unzertrennliche Weise; außer
iefer Gemeinschaft mag der einzelne Mensch zwar auch eine
iedere Stufe des Guten erklimmen, wer aber Glied der
irche ist, der wirkt selbst mit zum Höchsten, nicht für sich
llein, er für Alle und Alle für ihn." Durch diese Expli-
ation will unserer katholischen Kirche nichts Geringeres vor-
eworfen werden, als Pelagianismus, schlaffe Sittenlehre
ind Disciplin. Freilich, wer die göttliche Stiftung der
Kirche nicht glaubt, sie nicht als Trägerin und Spenderin
es Christenthums und seiner Gnaden anerkennt, sondern
mmer nur jeden Einzelnen an sich allein und immer nur
nmittelbar an einen abstracten Gott anweist, wer überall
ür sich allein eine Insel bilden und das Leben in einer sicht-
aren Gemeinschaft nicht leiden mag, ein solcher wird verge-
ens belehrt, daß in obigen Sätzen tiefe Wahrheit liege
ind ächt christliche Anschauungsweise von christlichem Ge-
neinleben.

Weiter verfolgt Herr Reuchlin die Geschichte des Jesuiten-
rdens in Frankreich, seine Bedrückung durch den Gallica-
iismus; die Philippica Anton Arnaulds des ältern gegen
en Orden. Mit der Darstellung dieses Abschnittes darf
nan wohl zufrieden seyn. Die Einwendungen gegen die
Einführung des Ordens von Seiten mehrerer Bischöfe, der
Parlamente, der theolog. Facultät zu Paris rc. sind gut

hervorgehoben — und theilweise zu Gunsten der Jesuiten beleuchtet. Die Versammlung des Clerus zu Poissy 1561, wo man die Religionsstreitigkeiten mit den Reformirten durch öffentliche Besprechung möglichst beilegen wollte, entschied für Aufnahme der Jesuiten, jedoch unter Bedingungen, und das Parlament stimmte jetzt ein. Als später diese Bedingungen nicht in Allweg beachtet wurden, begann der Gegenkampf, der von da an nimmer ruhte, bis die Jesuiten erdrückt waren. Daß ihr Orden spanischen Ursprungs gewesen, war ein schlimmer Umstand für sie, was auch bald der gelehrte Maldonat fühlen mußte, indem man ihn unter allerlei Vorgebungen von seiner Lehrkanzel zu Paris verdrängte, die stets von einer Ueberzahl an Zuhörern umstellt war (S. 76 und 77). Es ist zu beklagen, daß Herr Reuchlin, anstatt den Faden der Geschichte fortzuspinnen, immer und immer zwischen hinein polemisirt, und selbst die neuesten Vorfälle in Deutschland herbeizieht, um immerfort sein Staats- und Kirchenprincip darlegen zu können, von dem aus er auch alle Erscheinungen in Frankreich beurtheilt, wobei natürlich die objective Haltung des Geschehenen in subjective Räsonnements des Darstellers sich auflöst. Dadurch erhalten wir historische Betrachtungen, aber keine Geschichte von den betreffenden Sachen.

Davon, was man den Jesuiten schon alles zur Last gelegt hat, wird natürlich nichts verschwiegen, besonders aber die Rede des Anton Arnauld des ältern, die er im Namen der Universität im Parlamente hielt, und welche die Jesuiten vernichten sollte, wird zum Himmel erhoben. Wir hätten Manches dagegen zu erinnern; allein die Erörterung würde hier zu weit führen, und mag deßhalb auf eine günstigere Gelegenheit verschoben werden. Nur die Wärme und Begeisterung in der Rede Arnaulds für das angestammte Herrscherhaus, wie auch seinen Haß gegen Spaniens Streben, Frankreich sich zu unterwerfen, diesen edlen Patriotismus wollen wir ehren. Auch daß er gegen die absolute Macht

es Pabstes über Frankreich ankämpft, tadeln wir keineswegs. ìur meinen wir, das Alles hätte er weit leidenschaftloser ıd denkwürdiger ausgeführt, wenn er nicht alles Unglück uf Kosten des Jesuitenordens in Frankreich dargestellt haben oürde. Vielen Mitgliedern des Parlaments schien schon da- ıals die Sache übertrieben.

Ganz ähnlich verhält sich's mit der Rede des Louis Dole, der im Namen der Pfarrer von Paris sprach. Indeß ie Apologien der Jesuiten durch Druckschriften und in öffent- chen Gerichtssitzungen retteten dießmal die Ordensleute gegen iese Stürmer. Die Schandthat Chatels kam den Jesuiten Feuer zu stehen; jetzt vertrieb sie ohne gehörige Untersuchung, loß weil der Verbrecher an einer Jesuitenanstalt erzogen var, das Parlament ohne alles Erbarmen aus Paris und essen Parlamentsbezirke, welches wohl das halbe Königreich mfaßte.

Herr Reuchlin will die Gesellschaft eigentlich mit dieser That nicht befleckt wissen, bringt aber, wie dieß Sache aller Prädestinatianer und Fatalisten ist, die Sterne und die ge- auen Vorhersagungen eines Mathematikers ꝛc. bei, um so ine Art von Geschehen müssen anzudeuten, — S. 103 ıd 104, wahrscheinlich um höhere Zeichen zu erhalten, daß ie Gottheit selbst gegen den Orden, und also gegen die Feinde der Reformirten Unglück bereite.

Allein deßohngeachtet war die Nation für die Jesuiten, ıd man schickte ihnen die Jugend gegen den Befehl des Parlaments in die Provinzen nach, wohin sie sich zurückge- ogen und sehr wohl gelitten waren, besonders in den Be- irken von Languedoc und Bordeaux. Selbst der König Heinrich IV. war ihnen niemals abgeneigt und suchte Alles ufzubieten, ihnen mehr Spielraum und Wirksamkeit zu erschaffen, was ihm auch allmälig gelang, wie sehr sich uch das Pariser Parlament anfänglich dagegen sträubte. Herr Reuchlin sieht es wieder sehr ungern, daß der König

eine gewisse Macht gegen diese Senats-Behörde auszuüben vermochte.

Nichts ist richtiger als die Worte: „nie that das Parlament einen den Jesuiten günstigen Spruch. Auch in den Provinzen klagten die Jesuiten, daß die Parlamente und die Universitäten eine sich stützende Corporation ausmachen, und namentlich durch vielfache Verwandtschaften an einander gebunden seyen.“ Hält man dieses fest, so klären sich viele einzelne Erscheinungen bei dem Kampfe gegen das Aufkommen des Jesuitenordens in Frankreich leicht auf.

Es war eben ein Unglück für Frankreich, daß seit Calvin's Auftreten die Verfassungsfragen, das Kirchenregiment in der französischen Kirche eine überwiegende Wichtigkeit erlangte. Der Gallicanismus war in die Alternative versetzt, entweder dem Schisma entgegen zu gehen, oder Rom sich mehr anzuschließen. Das Erstere förderten, vielleicht sich selbst nicht bewußt, die Parlamente, das Andere die Jesuiten. Jede Parthei wandte die ihr zweckdienlichen Mittel an, bis Ludwig XIV. nach Gutdünken hierin unumschränkt waltete.

Wieder ganz richtig sagt Herr Reuchlin: „das Parlament selbst hatte durch die Heftigkeit und Verfolgung der Jesuiten dem Absolutismus die Bahn bereitet.“ Seitdem dieser despotische Zustand eingetreten, zogen sich die alten parlamentarischen Familien, vor allen die Arnaulde zurück, und warfen sich der frommen Resignation in die Arme; sie fühlten sich zu gut, sowohl dem Pöbel, als dem Despotismus zu dienen. Und nun meint unser Herr Verfasser, solche ehrenhafte Persönlichkeiten fühlten sich stets hingezogen zur Lehre von der unbedingtesten Souverainetät Gottes, welche selbst keine Schranken setzend, die menschliche Freiheit aufhebt. Ja, auch wir sagen, verzweifelnd an der politischen Freiheit, warfen sich diese Männer auf das kirchliche Gebiet, um hier die Bande zu lockern, und wenn dieß geschehen, dieselben Versuche mit einer inzwischen gewonnenen Macht auf das

Politische überzutragen. Wie es auch allmälig in Frankreich so gekommen ist.

Im dritten Buche wird die Geschichte der Brüder Arnauld auf eine sehr ausgedehnte Weise beschrieben, eine Erörterung, die zu dem vorhabenden Zwecke bereits ganz hätte umgangen werden sollen. An der Hand der vorhandenen Memoiren aus dieser Familie selbst werden in einer etwas schwerfälligen Darstellung eine Menge von Einzelnheiten vorgebracht, die eher in eine detaillirte Familiengeschichte gehören, als sie hier einen passenden Ort hätten finden sollen. Wir hätten es dem Herrn Verfasser gern geglaubt, wenn er uns, auf Urkunden sich berufend, gesagt hätte, die ganze Reihe der Arnauldischen Kinder und deren Freunde bildete einen Verein ausgezeichneter Persönlichkeiten, und mehrere derselben neigten zu Port-Royal hin; diese sind nun die und die ꝛc. Wozu hier die ausführliche Geschichte des Lebens und Wirkens dieser Männer, wobei Dinge ganz fremder Art zur Sprache kommen, die man hier am wenigsten suchen sollte.

Wir sind nicht ungehalten darüber, daß Herr Reuchlin überall die gottergebene Seite dieser edlen Persönlichkeiten hervorhebt und deren religiöse Aeußerungen anführt, sondern mehr das macht uns die Erzählung fast langweilig, daß man uns fort und fort eine Frömmigkeit mitten in Schlachten, vor Gerichtshöfen, im Dienste des Staates ꝛc. predigt, der wir unsern völligen Beifall nicht zu zollen vermögen. Diese Frömmigkeit scheint uns auf der einen Seite zu jämmerlich, wenn nicht gelingt was man erstrebt, und auf der andern Seite zu muthlos, so daß man lieber nach Port-Royal ins Kloster zu eilen bereit steht, als sich mit Weisheit in die Zeit zu finden und dieselbe tragen und stützen zu helfen. Man fühlt eben überall das Aufsuchen des von Gott prädestinirten Schicksals einzelner Menschen und Familien ꝛc., was sich das Buch sehr angelegen seyn läßt. Es wird hier die Vorbereitung gemacht zur Nachweisung des Satzes, daß die Lehre von der Prädestination der reformirten Confession

und den Jansenisten gemein gewesen, nur mit dem Unterschiede, daß sie jener ein Schwert, diesen ein Schild war, daß sie jener Muth gegeben zu überwinden, diesen Ausdauer in der Unterdrückung. S. 131. Und sonderbar! die Familie Arnauld bekämpfte die Sache der Reformirten, aber unbewußt huldigte sie dem Princip derselben, und eben das ist, nach Reuchlin, das Wunderbare.

Das vierte Buch beschreibt uns endlich Port-Royal und die Geschichte der Angelica Arnauld bis 1633. Reform und Verirrungen in ihrem Institute.

Es ist Schade, daß auch hier in den Faden der eigentlichen Geschichte eine Menge Episoden verflochten wurden, die den Fluß der Erzählung höchst unangenehm stören und oft ganz paradoxen Ansichten huldigen. Wie z. B.: „jede Regierung, welche sich erst festsetzen will, muß durch oft ungesetzliche, das sittliche Gefühl des Volkes verletzende und untergrabende Wohlthaten die bedeutenden Familien zu gewinnen suchen.“

Man glaubt aber, Herr Reuchlin hätte alle Zustände in Deutschland und England aus dem Auge verloren, wenn er in nachstehender Weise den Franzosen fast anzurathen scheint, sie sollten sich einen nicht katholischen Regenten ausersehen.

Er sagt S. 217: „wäre Heinrich IV. nicht dazu getrieben worden, überzutreten (zur katholischen Kirche), wäre er protestantischer König von Frankreich geblieben, so wären von selbst (?) alle concordatsmäßigen Rechte des Königs über die Kirche an diese zurückgefallen, die Kapitel hätten ihre Bischöfe wieder gewählt. Die Bischöfe hätten sich aber nothwendig an Rom anlehnen müssen; die Kirche wäre innerlich frei unter dem Protectorat des Pabstes und er durch sie in Fankreich mächtig gewesen. Es sind dieses nicht leere Folgerungen, es war dieses Alles strenge Nothwendigkeit. Der Thron hätte dann allerdings nicht leicht eine solche, für ihn selbst gefährliche Uebermacht ausüben können. Paris wäre nicht Paris geworden. Der ganze jetzige Ruin des kathol.

Clerus und der Kirche in Frankreich, somit die Entfremdung des Volkes von Religion, beruht auf zwei Punkten, in der unmittelbaren Verbindung des höheren Clerus und seiner Abhängigkeit von einem despotischen Hofe, und in der Unterdrückung der reformirten Religion."

„Diese beiden Punkte aber, in der Reflexion getrennt, waren in der Wirklichkeit wesentlich Eine Thatsache. Unterdrückung hatte die katholische Kirche, als die der Majorität (wer stand dafür, daß sie es in der Folge bliebe), noch mehr aber bei ihrer starken Organisation nicht von der reformirten zu fürchten. Der König mußte sie schon wegen der Subsidien vom Clerus schonen. Es gibt für eine starke, organisirte Majorität keine bessere Bürgschaft der Freiheit, als daß der Regent von einer andern Kirche sey. Aber die Zeiten, das heißt die Geister, waren damals noch nicht reif zu einer solchen wahren Versöhnung und Sicherung aller Interessen; auch scheint das moderne Pabstthum durchaus den kühnen Muth und das Gedächtniß verloren zu haben, daß es ist der berufene Schirmvogt der Freiheit, der Verfechter der geistigen gegen die materiellen Gewalten. Es liegt hier eine der vielleicht erfolgreichen Illusionen unserer Zeit; vielleicht findet aber die kathol. Kirche einmal bei sich selbst, was ihre Gläubigen noch idealisirend vom Pabste hoffen, so lange ihnen das Vertrauen zu sich selbst noch nicht aus Erfahrung gekommen ist. Oder sollten nicht reiche Keime der Freiheit in dem Schooße der kathol. Kirche liegen? die Herrschaft des Gesetzes, besonders eines uns inlebenden, ist Freiheit; die kathol. Kirche aber ist sie nicht — ein lebendiges Gesetz?" Wir gestehen, daß wir diese Ansichten mit vielem Andern, was in dem Buche vorkommt, nicht in Verbindung bringen können.

Unsere Leser erwarten vielleicht, daß wir ihnen hier eine kurze Beschreibung von Port-Royal mittheilen, allein wir müssen sagen, daß wir hierin nichts Neues darbieten könnten, und wollten wir auch nur eine übersichtliche Skizze des

und den Jansenisten gemein gewesen, nur mit dem Unterschiede, daß sie jener ein Schwert, diesen ein Schild war, daß sie jener Muth gegeben zu überwinden, diesen Ausdauer in der Unterdrückung. S. 131. Und sonderbar! die Familie Arnauld bekämpfte die Sache der Reformirten, aber unbewußt huldigte sie dem Princip derselben, und eben das ist, nach Reuchlin, das Wunderbare.

Das vierte Buch beschreibt uns endlich Port-Royal und die Geschichte der Angelica Arnauld bis 1633. Reform und Verirrungen in ihrem Institute.

Es ist Schade, daß auch hier in den Faden der eigentlichen Geschichte eine Menge Episoden verflochten wurden, die den Fluß der Erzählung höchst unangenehm stören und oft ganz paradoxen Ansichten huldigen. Wie z. B.: „jede Regierung, welche sich erst festsetzen will, muß durch oft ungesetzliche, das sittliche Gefühl des Volkes verletzende und untergrabende Wohlthaten die bedeutenden Familien zu gewinnen suchen."

Man glaubt aber, Herr Reuchlin hätte alle Zustände in Deutschland und England aus dem Auge verloren, wenn er in nachstehender Weise den Franzosen fast anzurathen scheint, sie sollten sich einen nicht katholischen Regenten ausersehen.

Er sagt S. 217: „wäre Heinrich IV. nicht dazu getrieben worden, überzutreten (zur katholischen Kirche), wäre er protestantischer König von Frankreich geblieben, so wären von selbst (?) alle concordatsmäßigen Rechte des Königs über die Kirche an diese zurückgefallen, die Kapitel hätten ihre Bischöfe wieder gewählt. Die Bischöfe hätten sich aber nothwendig an Rom anlehnen müssen; die Kirche wäre innerlich frei unter dem Protectorat des Pabstes und er durch sie in Fankreich mächtig gewesen. Es sind dieses nicht leere Folgerungen, es war dieses Alles strenge Nothwendigkeit. Der Thron hätte dann allerdings nicht leicht eine solche, für ihn selbst gefährliche Uebermacht ausüben können. Paris wäre *nicht* Paris geworden. Der ganze jetzige R u i n des kathol.

Clerus und der Kirche in Frankreich, somit die Entfremdung des Volkes von Religion, beruht auf zwei Punkten, in der unmittelbaren Verbindung des höheren Clerus und seiner Abhängigkeit von einem despotischen Hofe, und in der Unterdrückung der reformirten Religion.“

„Diese beiden Punkte aber, in der Reflexion getrennt, waren in der Wirklichkeit wesentlich Eine Thatsache. Unterdrückung hatte die katholische Kirche, als die der Majorität (wer stand dafür, daß sie es in der Folge bliebe), noch mehr aber bei ihrer starken Organisation nicht von der reformirten zu fürchten. Der König mußte sie schon wegen der Subsidien vom Clerus schonen. Es gibt für eine starke, organisirte Majorität keine bessere Bürgschaft der Freiheit, als daß der Regent von einer andern Kirche sey. Aber die Zeiten, das heißt die Geister, waren damals noch nicht reif zu einer solchen wahren Versöhnung und Sicherung aller Interessen; auch scheint das moderne Pabstthum durchaus den kühnen Muth und das Gedächtniß verloren zu haben, daß es ist der berufene Schirmvogt der Freiheit, der Verfechter der geistigen gegen die materiellen Gewalten. Es liegt hier eine der vielleicht erfolgreichen Illusionen unserer Zeit; vielleicht findet aber die kathol. Kirche einmal bei sich selbst, was ihre Gläubigen noch idealisirend vom Pabste hoffen, so lange ihnen das Vertrauen zu sich selbst noch nicht aus Erfahrung gekommen ist. Oder sollten nicht reiche Keime der Freiheit in dem Schooße der kathol. Kirche liegen? die Herrschaft des Gesetzes, besonders eines uns inlebenden, ist Freiheit; die kathol. Kirche aber ist sie nicht — ein lebendiges Gesetz?“ Wir gestehen, daß wir diese Ansichten mit vielem Andern, was in dem Buche vorkommt, nicht in Verbindung bringen können.

Unsere Leser erwarten vielleicht, daß wir ihnen hier eine kurze Beschreibung von Port-Royal mittheilen, allein wir müssen sagen, daß wir hierin nichts Neues darbieten können, und wollten wir auch nur eine übersichtliche Skizze des

Lebens der beiden Schwestern Agnes und Angelica Arnauld, die schon in der frühesten Jugend zu Abtissinnen bestimmt wurden, vorlegen, so würden wir die Schranken unserer Aufgabe überschreiten, denn mit einem eigenen Vergnügen und in größter Ausführlichkeit behandelt Herr Reuchlin die Lebensgeschichte dieser beiden Damen; ihre inneren und äußeren Kämpfe mit sich, ihren Verwandten und Instituten. Das Ganze geht am Ende da hinaus, zu zeigen, wie man eben in nichts Anderem seine Ruhe und das Ziel seiner Wünsche findet, als in dem unbedingten Hingeben unter Gottes allgewaltigen Willen mit Aufopferung seines menschlichen Willens. Wie sehr sich auch Angelica äußerer Demüthigung, Zucht und Strenge hingegeben, wie inbrünstig und anhaltend sie auch gebetet, nichts genügte und befriedigte sie, bis das Dogma gefunden war, welches allein Heil bringt. Es ist das Jansenistische, was im Grunde genommen auch das Reformirte war. Bei dieser Gelegenheit läßt uns der Verfasser einen Blick in sein eigenes Innere werfen. Wir gewahren in den frommen, glühenden Gebeten, welche er die Angelica und später die Agnes aus ihres Herzens Grund verrichten läßt [1]), daß er ein eigenes Wohlbehagen dabei fühlte, und daß er ein Mann seyn müsse, dem recht sehr an einer erhöhten Religiösität gelegen, und der keine Gelegenheit versäumen möchte, dazu hinzuführen, was wir im Allgemeinen sehr löblich finden, wenn nur nicht der Frömmelei und Pietisterei insbesondere das Wort geredet seyn soll.

Die Beichtväter der Angelica, die theils aus verschiedenen Orden, theils Weltgeistliche waren, kommen fast alle schlimm weg, weil es, nach Reuchlin, keiner verstand, die Abtissin auf die von ihr gesuchte Wahrheit hinzuleiten. Bei dieser Gelegenheit werden die Mönchsorden durchgehechelt, und ihr Benehmen als höchst tadelnswerth dargestellt. Der unruhigen, immer suchenden Dame genügte kein Rath, keine Lei-

---

[1]) Was besonders in großer Zahl weiter unten im 6. Buch geschieht.

tung, und darum schmähte sie über Alle, die sie zu Beichtvätern gewählt oder die ihr als die ausgezeichnetsten Männer zugesendet wurden. Wir können uns „die ganze Menagerie von Beichtvätern" gar leicht erklären, denn die gnädige Abtissin war noch nicht am Heilquell des Prädestinatianismus angekommen; hinc illae lacrymae.

Dem Franz von Sales wird zugemuthet, daß er ein Apostel des reformirten Katholicismus gewesen, und daß er der protestantischen Idee der Beichte nahe gekommen sey!? S. 253. (Wir können daraus schon abnehmen, wie das katholische Beichtinstitut verkannt und völlig verkehrt aufgefaßt ist.) Dieser Heilige wird sehr in Ehren gehalten, weil er mit Angelica auch als Beichtvater in Verbindung stand, eine Correspondenz mit ihr führte, und eben zu der besondern Frömmigkeit und zu den Ansichten über manche religiöse Gegenstände hinzuneigen schien, die in diesem Buche an den Arnaulden und den übrigen Jansenisten gepriesen werden sollen.

Was wir schon öfters beklagen mußten, daß unser Verfasser nicht bei seinem Gegenstande stehen bleibt, vielmehr fernliegende Beziehungen an denselben anschließt, das ist auch wieder der Fall, wo er uns die Gründung von Port-Royal de Paris erzählen will.

In dem bisherigen Port-Royal des Champs herrschten seiner ungesunden Lage wegen viele Krankheiten, so daß die Vorsteherin sich rathen ließ, einen Theil ihrer Angehörigen nach Paris zu verpflanzen, wo sich sofort Port-Royal de Paris in der Straße von St. Jacques erhob.

Aber jetzt sollte das Institut einer Veränderung unterworfen werden; der Bischof von Langres, Sebastian Zamet, gieng mit dem Gedanken um, einen Orden vom heil. Sacrament zu stiften, und zur Grundlegung sollte ihm Port-Royal dienen. Der Plan gelingt, aber allerlei persönliche Mißverhältnisse, die veränderte Tendenz und Askese führten die baldige Auflösung der Stiftung herbei, wozu vorzugsweise zwei hervorragende Männer der Zeit, St. Cyran und Jan-

die gelehrten Kämpfe zwischen Episcopal- und Papalsystem hervorgerufen haben. Unter den gelehrten Streitschriften dieser Zeit ragt das Werk St. Cyran's, gewöhnlich Petrus Aurelius genannt, zur Verfechtung der Würde und der Gewalt des Episcopats und der damit zusammenhängenden Doctrinen hervor.

Die in diesem Buche enthaltenen wesentlichsten Grund- und Gegensätze werden nun hervorgehoben, und dargestellt, wie sich dadurch die Theorie des Gallicanismus und des Episcopats, dem Jesuitenthum gegenüber, entwickelt habe. S. 391—411.

Es ist ein eigenthümliches Bemühen des Verfassers, uns zu demonstriren, daß nur diejenigen, welche mehr oder minder dem reformirten Hauptdogma zuneigten, auch eifriger das Episcopal-System gegen das Papal-System vertheidigt haben, und daß Jansenius und St. Cyran sich gegenseitig stützen und ergänzen. Der Eine gab das mehr richtige Dogma, und der Andere die mehr richtige Grundlage der Kirchenverfassung, aber keiner von Beiden hat das ganz Richtige getroffen, weil sie eben nicht völlig reformirt waren, noch es seyn wollten. Der absolute Gegensatz in der einen wie in der andern Hinsicht müssen nun die Jesuiten seyn. Kurz: Herr Reuchlin will die demokratischen socialen Principien in Staat und Kirche ein- und durchgeführt wissen, und dieß wird eben so bald geschehen, als man sein ächt christliches Dogma der Prädestination völlig und entschieden anerkannt hat. Wenn auch die Ansichten nicht so deutlich ausgesprochen werden, wie wir eben gethan, so sind sie doch nicht zu verkennen, und eben so wenig die Absicht, zunächst die Franzosen, bei denen die deutsche Literatur in diesem Augenblicke fleißig benützt wird, darauf hinzuweisen, in welchen Principien sie für Staat und Kirche ihr Heil suchen sollten.

Was die Männer des siebenzehnten Jahrhunderts nicht vermocht haben und wohl auch nicht an's Ziel führen konnten, weil sie das ganz Richtige nicht erfaßt hätten, das sollten jetzt Andere unternehmen. Aber wenn sie glücklich seyn

(Jansenius) selbst einführen ꝛc." Es folgen nun einzelne Stücke aus dem Werke Augustin's selbst, und besonders solche, womit den Bestrebungen der neueren Religionsphilosophie und der Verwischung des Christlichen zugleich entgegen getreten werden solle.

Weil die Jansenisten sich nicht von der katholischen Kirche getrennt wissen wollten, indem sie durchaus keine Calvinisten seyn mochten, so sagt ihnen unser Verfasser: „es fehlte diesen Männern die volle Freiheit des Geistes, die vollkommene Wahrheit aber hätte sie frei machen müssen. Dieser Selbstbetrug, diese der Wahrheit beigemischten Irrthümer (Anbetung des Meßsacraments und asketische Uebungen), Halbheiten, Unschlüssigkeiten konnten nicht verfehlen, sie von einem Mißgriff zum andern zu verleiten, sie in immer tiefere Widersprüche zu verwirren, sie unter sich selbst uneins zu machen, sie in den Augen Unpartheiischer in ein zweideutiges Licht zu stellen."

Als Einleitung zur näheren Besprechung des Aurelius von St. Cyran wird uns ein Bild des höheren Clerus in Frankreich, seit durch das Concordat von 1516 die Ernennung der Bischöfe dem König zustand, vorgelegt, welchem wir nicht viel entgegen zu halten wissen. Aber wir fragen: wer hat die traurigen Lagen hervorgerufen, in die sich die Könige gesetzt sahen, nur den Reisigen die Bisthümer und Abteien in die Hände zu geben? — Das Dogma galt der katholischen Kirche jeher mehr als ihre äußere Freiheit und irdische Güter. Daher erklärt sich Manches ganz anders, als dieß bei Herr Reuchlin geschieht, zumal wenn er sagt: daß die katholische Kirche, indem sie die reformirten Gemeinden zu unterdrücken suchte, ihre eigene Freiheit, ihre moralische Würde und Kraft, ihre leiblichen und geistigen Güter verpfändete und veräußerte ꝛc. S. 384.

Es wird sofort nachzuweisen gesucht, daß die Jesuiten die bischöfliche Autorität und Selbstständigkeit zum Nachtheil der katholischen Kirche in England und den Niederlanden, so wie auch in Frankreich untergraben, und in letzterm Lande

fallen. Sonst werden die Organe der Kirche, sobald dem Oberhaupt des Staats christlicher Sinn fehlt, wozu die Regierungen doch nicht verpflichtet werden können, leicht gemeinhin als zum Polizeipersonale gehörig angesehen. Eigentlich ist nicht der Staat selbst christlich, sondern er ehrt, schirmt nur alles Christliche, er ist Gesetz, wirkt durch gesetzliche Mittel, durch Strafe und Belohnung; sondern der christliche Staat beruht darauf, daß er eine wenigstens Dynamische Majorität von christlichen Personen (wird heißen sollen: wenigstens äußerlich getauften) in sich faßt, daß das Volk zum Theile von christlichen Elementen getrieben wird. Volk und Staat zu identificiren ist wiederum eine Häresie, und zwar eine sociale Häresie. Das Wesen des christlichen Staates besteht in der den christlichen und überhaupt allen menschlichen Elementen gewährten, nicht bloß Duldung, sondern Freiheit. Diese Achtung vor der innersten Freiheit des Menschen, dem Heiligsten im Menschen, wird der Staat freilich nur zeigen, wenn das Volk selbst durch christliche Kräfte angefangen hat innerlich frei zu werden. Dieses christlichen Staates wahres Interesse also ist, daß der Geist nicht gedämpft, daß kein christlicher Glauben, keine christliche Sitte oder Thätigkeit, keine christliche Gemeinschaft im Genusse nicht bloß einer höhnischen Gewissensfreiheit, sondern auch nie in dem Genuß und der Ausübung der evangelischen Freiheit gestört werde. Ja er ist überhaupt allen menschlichen Tendenzen (?) Raum schuldig, also auch den Gemeinschaften von Nichtchristen. Auch die Trennung von Kirche und Staat, auch die gründlichste Scheidung, wie wir sie in Amerika sehen, kann nimmermehr selbst dieser Freiheit die rechte Bürgschaft gewähren, indem eine überwiegende Majorität gerade hier Denen, die eines andern Glaubens sind, Gesetze und Sitten aufdringen wird. Denn die bloße Herrschaft der Majoritäten ist nichts weniger als Freiheit. Der wahrhaft christliche Staat aber gibt jedem christlichen Keime Bürgerrecht, Boden in seinem Lande, schützt den Schwachen, ehrt den Starken; er gibt Gott, was Gottes ist, auf

daß auch seine Kinder von Herzen dem Kaiser geben, was des Kaisers ist. Er schützt den Christen bei seinem Rechte, wie den Bürger, erweist seine Gewalt, indem er zuerst sich selbst und dann Jeden beschränkt, der Andere bedrücken will. Ja selbst die uns Allen so schwere Pflicht, auch gegen Unduldsamkeit geduldsam zu seyn, weiß er zu üben und vergißt nie, daß ihm wohl das Schwert zusteht, den thätlichen Frevel zu strafen, aber daß ihm die Gabe versagt ist, die Geister zu prüfen. Wo aber der Staat zu Einem Glaubensbekenntniß sagt: du bist allein Wahrheit, oder wo er die Norm des Glaubens feststellen will, wie Münze, Maas und Gewicht, oder wo er sich zum Wächter oder Richter macht, ob die Glieder der Kirche auch wandeln in dem anerkannten Glauben, oder wo der Staat verschiedene Bekenntnisse in den Tiegel werfen will, sie mit politischen Zaubersprüchen in eine wohlklingende Einheit zusammenzuschmelzen durch Bewältigung der spröden Elemente und in gefällige Formen umzugießen; wo die Polizei als letzte Mittlerin und Ordnerin auftritt zwischen dem Christen und seinem Erlöser, auch im Asyl der Freiheit, im Tempel des Herrn und am Altar: da ist nicht der christliche Staat, da ist nicht Versöhnung von Kirche und Staat, nicht freie Einheit beider, sondern Eins ist des Andern Magd, und das Leben, wenn es nicht erloschen ist, droht sich in beiden kundzuthun, indem die einmal nicht ganz in einander auflösbaren Elemente sich abstoßen und sich völlig von einander zu trennen streben rc." S. 143—45.

Die so fort vorgelegten Züge aus den Lebensschicksalen St. Cyran's und des St. Vincent sind sehr anziehend, eben so die Schilderungen der Helden, die sich in Port-Royal sammelten, der strengsten Askese und Abtödtung sich hingaben. Wir wollen die Größe dieser seltsamen Einsiedler nicht verkennen, es liegt eine Kraft zum Grunde, die an sich zu ehren ist, obschon wir ihre Weise zu denken und zu handeln weder zur Nachahmung empfehlen wollen, noch billigen

können. Denn das Meinen dieser Männer, Gottes Vorsicht, der heilige Geist habe sie ganz eigentlich und speciell getrieben und dahin geführt, und sie könnten dem allgewaltigen Gnadenrufe des Herrn nicht widerstehen, sondern müßten nolens volens so und nicht anders sich benehmen, ohne ihr Heil und ihre Seligkeit zu verscherzen, deutet wieder zu sehr auf die unbedingte Prädestination hin, die diese Männer in den katholischen Lehrbegriff durch Wort, That und Schrift hinein zwingen wollten. Gegen Alles taub und gefühllos, was nicht von Gottes Gnade unmittelbar herfließt, widersetzten sie sich auch Allem, was ihrer individuellen Seelenstimmung nicht zusagte. Die Zeiten Richelieu's und Ludwigs XIV. muß man freilich bei Beurtheilung dieser Port-Royalisten im Auge behalten. Solche außerordentliche Zeiten und Umstände rufen in der Regel auch ungewöhnliche Charactere und Erscheinungen als Gegensätze hervor. Es sind Extreme, die uns hier entgegen kommen. Hören wir unsern Verfasser, wie er einen seiner gerühmtesten Einsiedler, Le Maitre, auffaßt:

„Es lastete eine böse Zeit auf ganz Frankreich, der Krieg verödete die Provinzen und in seinem Gefolge Hunger, Pest und Wölfe. Die ganze Christenheit (?), die kath. Kirche selbst war wie in Fieberwuth erstanden, ihre eigenen Eingeweide zu zerreißen (?). Richelieu, nachdem er Frankreichs Tyrann geworden, ward nun sein eigener Peiniger und folterte durch sein Mißtrauen das gedoppelt unglückliche Land. Die Häupter der Edlen waren gefallen und fielen fort und fort 2c. Solche Noth des Vaterlandes konnte einen Mann wie Le Maitre, einer der gewaltigsten magistratischen Familien entsproßt, nicht unerschüttert lassen. In solchen schweren Zeiten stieß sich ein Cato den Dolch in's Herz, um das geschändete, zertretene Vaterland nicht zu überleben. Le Maitre, genährt in den Traditionen, im Geiste des römischen Alterthums wie der römischen Kirche (überall ist ja die Rede, daß diese Leute ein eigenes Dogma gesucht und festgehalten haben),

beschloß in einem Gott angenehmen Selbstmorde langsam sich und seine Selbstheit zu tödten, sich als Opfer darzubieten. Das Feuer, womit er sonst die Blicke von Hunderten in heftigen Schlägen (vor den Richterstühlen) entzündet hatte und belebt, von heiliger Lohe angefacht, verzehrte, seit er es in sich verschlossen, sein Leben. Denn wir sind Alle noch mehr Heiden (?) als wir glauben, selbst die am feurigsten eifern um den Namen des Herrn. Ist ja doch das classische Alterthum der klare Spiegel des natürlich Menschlichen, in seiner kräftigsten Entwicklung." Wie sich diese Dinge auf einen Mann reimen, der sonst wie ein Heiliger und Märtyrer dargestellt ist, bleibt uns unbegreiflich. Daher finden wir es ganz in der Ordnung, wenn man in Paris von ihm sagte: „es sey dieß eine neue Weise gegen alle weltliche und geistliche Mode, unerhört und nicht zu dulden." Die Ermahnungen und Vorschriften St. Cyran's an diesen seinen Freund von p. 475—480 sind zweckmäßig und besonnener.

An keinem Orte spricht Herr Reuchlin sein Wohlgefallen am Mysticismus, wie er in der protestantischen Gemeinde da und dort gehegt worden, so deutlich aus, als S. 487; und dieses pietistische Wesen, wie es der freie Einsiedlerverein zu Port-Royal trieb, ist es auch, was unsern Verfasser vorzüglich veranlaßte, sich so weitläufig mit den religiösen Aeußerungen und Ansichten der fraglichen Leute zu beschäftigen. Es scheint, daß er durch seine warme Theilnahme daran, recht Viele für dieses mystisch-pietistische Wesen gewinnen möchte, wobei Sich demüthigen, dulden, von Gott abhängen, das ganze christliche Leben ausmacht. S. 486.

Die Beichtanstalt, wie sie St. Cyran im Geiste der Kirche ausgesprochen, wird dagegen von Reuchlin an diesem seinem Helden gerügt, indem er sagt: „so begegnen wir denn auch hier bei den Männern, welche in herzlicher Entrüstung gegen die jesuitische Accommodation strafend sich ereiferten, auch bei

ihnen begegnen wir der Nothwendigkeit der Accommodation in Beichte und Buße." So ist es überall, wo unser Verfasser etwas Katholisches an seinen Geistesmännern findet, daß er sie beschuldigt, sie seyen eben noch nicht zur evangelischen Freiheit vorgedrungen gewesen.

Nun folgen wieder Auszüge aus Memoiren über Personen und Gegenstände, die durchaus nicht hieher gehören, aber dazu beitrugen, dieses Werk recht dickleibig zu machen und das Lesen sehr langweilig. Uebrigens ist die wohlberechnete Absicht dessen nicht zu verkennen; es soll eine Schmach auf katholische Sitten geworfen werden, denn es wird gesagt S. 506: „die kirchliche Wohlthätigkeit, wie der Beichtstuhl, — welche beide unmittelbar zusammenhängen, denn die guten Werke (die freilich einem Prädestinatianer ein Gräuel sind) und Almosen sind oft auferlegte Pönitenzen — haben allerdings nicht selten der Demagogie zum Hebel und Deckmantel gedient." Es wird nichts geschont, das religiöse, sittliche und kirchliche Leben in Frankreich vor und während der Unterdrückung der Reformirten in aller Häßlichkeit zu schildern; nur an den Frauen und Männern von den beiden Port-Royal, und an allen denen, welche mit jenen irgendwie in Verbindung standen, ist noch Manches zu finden, was große Beachtung und hohe Verehrung verdient, und zwar deßwegen, weil viel Reformirtes, ja theilweise völlig Calvinisches zum Grunde liegt, was aber, o Wunder! die Port-Royalisten oder Jansenisten nicht einmal einsahen. Oder wie Herr Reuchlin Vorrede XX. sagt: „hätte man sie wirklich von dieser Thatsache (daß sie das reformirte Dogma festhielten) überzeugen können, sie würden sehr erschrocken seyn, denn sie waren katholisch (?) und wollten es seyn und bleiben. Ihre Augen waren gehalten, sie sollten es nicht erkennen bei allem Scharfsinn und dem felsenfesten Glauben an diese Lehre. Daher darf man sich ja nicht durch Schlüsse über die historische Thatsache hinausführen lassen; die Weltgeschichte hat eine ihr inwohnende Logik, aber es ist ihre

igene, nicht die gemeine Logik. — Es ist dieß ein Myste-
rium der Geschichte, ein Mysterium der Geschichte der Zu-
kunft; das Mysterium aber hüllt sich gerne in das magische
Gewand des Gleichnisses, welches freilich dann eine besondere
Kraft und subjective Bedeutsamkeit gewinnt, wenn es sich
uns, unserem engeren Sinne, unerwartet thatsächlich darstellt."
Diese Logik, und dieses Mysterium ꝛc. wird uns nur zu
deutlich in diesem ganzen Buche enthüllt, und ist von uns
schon öfters angedeutet worden.

Das siebente und letzte Buch des ersten Bandes vorliegen-
den Werkes ist wohl das wichtigste und interessanteste von
Allen. Es behandelt den Kampf um Disciplin und Dogma.
Wir bedauern nur wieder die in der That verwirrte Anord-
nung des Stoffes, und das Herbeiziehen von Sachen, die
wohl ganz übergangen oder an einem andern Orte besser
hätten eingereiht werden mögen.

Im ersten Kapitel sind besprochen: Dr. Arnauld gegen das
häufige Communiciren. Wesen und Wirksamkeit des Ein-
siedlervereins von Port-Royal.

Wie das Werk von Jansenius, Augustinus genannt, zu-
nächst in Belgien großes Aufsehen erregte und bedeutende
Kämpfe hervorrief, so ein Werk des Dr. Ant. Arnauld in
Frankreich. Es führt den Titel: **De la fréquente communion.**
In demselben wird die Schrift eines Jesuiten: **Question s'il
est meilleur de communier souvent que rarement,** bekämpft;
in gleicher Weise die damals ziemlich verbreitete Sitte, recht
oft ohne die so nothwendige Vorbereitung zum Abendmahl
hinzutreten. Die Jesuiten werden beschuldigt, diese Sitte
eingeführt und gefördert zu haben. Es läßt sich gewiß nicht
läugnen, daß diese Ordensleute, je mehr man von Seite
der Reformatoren den objectiven Gehalt und Character der
heiligen Sacramente völlig zu verwischen suchte, gerade diese
Seite an den Gnadenmitteln recht stark hervorzuheben bemüht
seyn mußten, um den Gegensatz recht auffallend auch für den
gewöhnlichen Gläubigen in Wort und Handlung darzustellen.

Allein daraus entwickelte sich allmälig eine Ansicht von dem Gebrauche und der Wirksamkeit der Sacramente, die gefährlich und verwerflich war. Man mochte glauben, der bloße Empfang als äußere Handlung reiche schon hin, aller Gnaden und Früchte derselben theilhaftig zu werden. Daher war es ganz an der Zeit und in der Ordnung vor gedankenlosem Genusse des Abendmahles, und dem Empfange der Absolution aus bloßer Gewohnheit zu warnen und kräftig seine Stimme zu erheben. Dieß that Dr. Arnauld mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit, indem er die älteren Väter und die größten Männer in der Kirche des Mittelalters bis auf seine Zeit, die Aussprüche der Päbste und Concilien anrief, daß sie ihm die richtigen Ansichten der katholischen Kirche in Betreff des Gebrauches der heiligen Sacramente der Buße und des Abendmahles bezeugen sollten. Arnauld nahm bei der Entwicklung der kathol. Lehre stete Rücksicht auf die reformirte Lehre in beiden Punkten, und bekämpfte sie mit siegreichen Waffen. Um aber den Eindruck zu schwächen, welchen die Gründe Arnaulds beim Lesen seines Werkes auf reformirte Gemüther machen könnten, wird vom Herrn Reuchlin p. 526 die Bemerkung hinzugefügt: „je mehr man aber den Jansenisten um der Prädestinationslehre willen den Vorwurf der Hinneigung zu den Reformirten machen konnte, desto mehr mußten sie auf den Unterschied ihrer Lehre im Artikel von dem Sacrament halten.“ Wie hiedurch die Redlichkeit Arnaulds als bedenklich angesehen werden will, so geht nun unser Verfasser in eine Untersuchung ein, um zu zeigen, daß die katholische Kirche durch ihre Lehrbestimmungen auf dem Concil zu Trient eine verweichlichende Sittenzucht veranlaßt und gleichsam gesetzlich gemacht habe, was sodann die Jesuiten nur ausgeführt hätten. Hätte Arnauld nicht diese und jene besonderen Aeußerungen, die schief ausgelegt werden konnten, in seiner Schrift fallen lassen, sie würde sicherlich den Anstoß bei einzelnen *Bischöfen*, bei den Jesuiten, und durch diese beim Pabste

nicht gefunden haben. Er hat Anstoß gefunden und konnte nicht augenblicklich allenthalben Beifall für Alles gewinnen, was er niedergeschrieben, das war für einen Arnauldischen Character schon genug, aus der Welt gleichsam auszutreten und sich nach Port-Royal zu flüchten, um von da aus einen Kampf mit Gleichgesinnten gegen die Widersacher oder Bedenklichen zu führen, der zwar geistreiche Schriften in das Gebiet der französischen Literatur eingeführt hat, aber das gemeinschaftlich kirchliche Leben nicht förderte, da gleich störrige Elemente an einander gerathen waren.

Ewig ist es Schade, daß Geister und Schriftsteller wie Le Maitre, Arnauld, Sacy, Pascal 2c. in diese gährenden Zeiten der französischen Kirche fielen, oder daß es ihnen nicht gelingen konnte, sich von dem Verdachte heterodoxer Lehren frei zu halten oder zu machen. Ihr Streben war edel und groß; hr Leben aufopfernd und sittlich-unbefleckt. Meisterwerke des Geschmackes und der Kunst, deren Form nichts zu wünschen übrig läßt, zeugen heute noch von der hohen Bildung und Wissenschaft dieser sogenannten Einsiedler. Möchten sie doch auf dem Gebiete des Dogma so fest und sicher gestanden seyn, als sie Herrliches, ja Unvergleichliches in Betreff der Moral und insbesondere der Askese nicht nur geschrieben haben, sondern auch darnach lebten.

Also schildert Le Maitre ihre Lebensordnung: „man stand nach siebenstündiger Ruhe Morgens um 3 Uhr auf. Nach dem gemeinsamen Frühgebete küssen Alle die Erde, wie auch die Patriarchen, in der ersten Kirche lange Zeit die Büßenden, wie Kaiser Theodos, die Bischöfe und große Heilige gethan, wenn sie Wunder thun wollten. Christus selbst warf sich ja nieder, als er im Todeskampf betete; wir liegen flehend vor der Thüre des großen Familienvaters und bitten etwas von ihm; was wir aber von ihm bitten, das ist Gott selbst. Täglich liest man knieend ein Kapitel in den Evangelien und eins in Paulus; sie suchen sich dieses so zu

eigen zu machen, daß sie es in ein Dankgebet oder in eine Bitte um Gottes Gnade verwandeln; also daß, wie Gott in der heiligen Schrift zu uns redet, wir im Gebet zu ihm reden. Um recht zu beten, haben wir nicht sowohl, etwa um hohe Gedanken zu suchen, unseren Kopf, als vielmehr unser Herz zu zerbrechen. Denn solche erzwungene Geistigkeit schadet dem Kopfe und der Gesundheit mehr, als sie dem Herzen nützt. Wer aber nur in Gott gesammelt ist, der wird nicht müde, zu beten, es sey denn, daß er sich solchen überreizenden Zwang anthue. Es wurden die verschiedenen, von der Kirche anempfohlenen Stunden des Gebetes gehalten; wie Sales gethan, entblößte Jeder das Haupt, sobald der Glockenschlag eine Stunde anzeigte. Denn solche sinnliche Zeichen sind gut, damit wir uns prüfen, ob unsere Gedanken und Verlangen ihnen entsprechen. Sie hatten die alte Strenge kirchlicher Fasten bei sich eingeführt, des Tages nur Ein Mahl gegen Abend zu nehmen. Dabei läßt sich Jeder von seinem Beichtvater leiten und rathen, denn es gibt keine größere Gefahr des Hochmuthes für uns, als die in der selbsterwählten Demuth liegt. Weder Kleidung noch Namen zeichnen sie von Anderen oder unter sich aus; sie nennen sich weder Brüder noch Väter. Sie suchen nur das Beispiel der ersten Christen nachzuahmen, die Gott fürchteten und Ein Herz und Eine Seele waren. Alle bürgerliche Ehren und Aemter sehen sie als unter der Würde des Christen an, dessen Herz und dessen Schatz im Himmel ist; alle kirchlichen Würden aber halten sie für erhaben über sich, es sey denn, daß einer von Gott besonders berufen werde. Kurz, wir haben keinen andern Ehrgeiz als den, uns zu retten und selig zu werden, keine andere Freude, als Buße zu thun und in der Einsamkeit zu leben, keine andere Abneigung als die gegen die Sünde, gegen jedes Interesse und jede Intrigue, keine andere Liebe als die Liebe zu Gott, zu Christus, zur Kirche, zu Frankreich und zu unseren Brüdern.

Im Durchschnitt waren je zwei Stunden Morgens und

Nachmittags der Handarbeit, meist im Garten, bestimmt. rc." S. 547 ff.

Von der Ansiedlung in Port-Royal des Champs berichtet Fontaine in seiner Geschichte dieses Instituts: „je mehr ich an Alter zunahm und an Kenntniß, desto mehr Menschen sah ich in diese Einöde kommen. Ich betrachtete mit einer täglich wieder neuen Bewunderung diese durch Gott von aller Ewigkeit her Auserwählten, welche der geheime Trieb (Instinkt) seines Geistes hieher leitete. Der Stern, welcher sie mit Wonne leitete, war die Gnade. Menschen von allerlei Ländern, von allen möglichen Provinzen und Königreichen kamen auf unbekannten Wegen, ohne sich das Wort zu geben, an demselben Orte zusammen; und derselbe Gott, welcher dieses Verlangen in ihr Herz geschrieben, prägte auch denen, welche hier wohnten, das Verlangen ein, jene Ankömmlinge hier aufzunehmen. Gott allein wirkte Alles. Er nahm ihnen nicht ihre Freuden, er gab ihnen nur andere. So lernten sie in dieser Schule der Buße eine Sprache, welche sie bisher nicht gekannt, sie lernten auch im Aeußern die Armuth üben, welche in ihren Herzen waltete; nicht eine Armuth, ähnlich der Armuth der Ordensglieder, welche ehrenvoll geworden, deren grobes Gewand mehr geehrt wird, als Scharlach und Seide. So hatten sie auch nicht ihr Leben versichert, wie man in anerkannten reichbegabten Klöstern dessen gewiß ist, sondern sie nahmen einen Tag um den andern von Gottes Hand, ungewiß, ob man sie den folgenden Tag nicht aus dieser heiligen Einöde mit Schmach vertreiben würde. Allein Alle schienen überzeugt zu seyn, daß, seit Gott das Märtyrthum abgeschlossen hat, seit die Christen sich keine Räder und Folterbänke mehr aufrichten, als eben so viele Stufen zum Himmel, daß ihnen seitdem kein anderes Mittel denselben an sich zu reißen übrig bliebe, als die Buße. Obgleich die theils bleibende, theils wechselnde Bevölkerung der Einsamkeit aus allen Theilen des Landes erwuchs, so waren es doch außer Paris besonders Beauvais

und Poitou, auch die Normandie, welche die Mehreren hieher sandte." S. 551 und 52.

Aus dem Gesagten mag man sich ein Bild von der Gesinnungs- und Lebensweise der Port-Royalisten machen. Es war ein unglücklicher Einfall, daß man wegen herumziehenden Horden während des Krieges, die raubten und plünderten, die Einöde zu befestigen suchte, und wirklich auch Bauten, Schanzen rc. aufführte, so daß die büßenden Militairs daselbst über das rauhe Bußgewand den Harnisch anzogen. Die Gewissensfrage, ob man auf die Feinde scharf schießen dürfe, ward nicht von den Beichtvätern, wohl aber von den Büßern mit Ja beantwortet. Biblische Beispiele A. T. und Sprüche aus der heiligen Schrift entfernten alle Scrupel.

Dieser bewaffnete Zustand von Port-Royal gab seinen Gegnern neuen Stoff zu allerlei Muthmaßungen und Verdächtigungen, woraus sich wieder manche Mißhelligkeiten für die Bewohner desselben entwickelten. Man glaubte am Ende, sie seyen eben so gefährlich für den Staat als für die Kirche.

Es versteht sich wohl von selbst, daß unser Verfasser diesen kriegerischen Muth preist; haben doch auch hierin die Port-Royalisten mit den Reformirten während der Religionskriege sich auf gleiche Linie gestellt. Die wegen ungewohnter Anstrengung des Wachehaltens Ermüdeten und Erkrankten werden alle mit reichlichen geistlichen Zusprüchen wieder gestärkt, die Aengstlichen beruhigt, und auf künftige Tage der Noth neu beseelt.

Es werden nun die kleinen Zwiste unter den Büßern über Arzt und Arzeneien, über Feldarbeiten und deren Bestellung, über die neue Philosophie Descartes rc., beschrieben p. 571 ff., über das Schulwesen und die Unterrichtsanstalten, welche die Freunde von Port-Royal gegenüber den Jesuiten unterhielten rc. S. 579 ff.

Im zweiten Kapitel wird die Geschichte des päbstlichen Urtheilsspruches über die bekannten fünf Artikel aus Jansen,

und die Unterscheidung der Port-Royalisten zwischen Thatsache (fait) und Glaubensgesetz (droit) ausführlich besprochen. Daß unser Verfasser völlig auf die Seite der Jansenisten sich stellt, gegen die Jesuiten und über ihre vorgeblichen Intriguen gar Manches vorzubringen weiß, den Pabst und die Kirche des Semipelagianismus zu beschuldigen unternimmt ɛc., versteht sich aus früher Gesagtem von selbst. So wenig als die Jansenisten, weiß auch Herr Reuchlin den Augustinismus vom Katholicismus zu unterscheiden; er behauptet wie jene, die Kirche verdamme den heiligen Augustin, weil sie auf dem Concilium von Trient nicht buchstäblich seine Ansichten über die Gnade, Prädestination ɛc. in ihren Lehrbegriff aufgenommen habe. Allein der Glaube der Kirche ist älter als Augustin; daß dieser heilige Vater auf eine tiefsinnige und unvergleichliche Weise manche Dogmen entwickelt hat, anerkennt die Kirche dankbar, und hat ihm deßhalb den ehrenden Titel eines Kirchenvaters und Kirchenlehrers zugetheilt. Aber eben so ausgemacht ist es, daß derselbe in seinen Speculationen über manche Lehrpunkte zu weit sich führen ließ; und in dieser Hinsicht huldigt die Kirche ihm nicht, oder was Eins ist: die Autorität eines Kirchenvaters steht mit der der Kirche nicht auf gleicher Linie, oder gar über ihr, so daß sie genöthigt wäre, alle speculativen Ansichten desselben anzuerkennen. Die Kirche hält sich an das überlieferte Dogma und schützt es; den Gelehrten in der Kirche aber ist es frei gegeben, darüber nachzudenken, sich in das vorgelegte Object zu vertiefen und es wissenschaftlich zu erforschen. Daß man bei diesem Unternehmen in diesem und jenem Lehrpunkte zu weit gehen könne, oder vielmehr wegen menschlicher Beschränktheit nicht zur völligen Entwicklung vorzudringen vermöge, und daher auf halbem Wege Stillstand macht, davon gibt die Geschichte Beweise genug. Aber was dem Einen versagt war, das war einem Andern gegeben.

Der heilige Augustin bleibt doch der größte Kirchenvater; zumal da er ja seine Speculationen nicht für Dogmen aus-

gab, vielmehr nur als das, was sie sind: wissenschaftliche Untersuchungen, bei denen er nicht zum Abschluß kam, und die deßhalb, vielfach fälschlich aufgegriffen, Manche zu Consequenzen führten, die sich der Heilige höchlichst verbeten haben würde. Ebenso der heilige Apostel Paulus, dessen eigenthümliche Theologie man ja auch schon zu erforschen gesucht hat und gewilligt ist, dieselbe als ächt reformirte in Aufnahme zu bringen. Jetzt sey die Paulinische Entwicklungsperiode der christlichen Geschichte; die Johanneische und Petrinische seyen bereits vorüber und haben nur noch schwache Haltpunkte, gleichsam als gebe es drei Christenthümer [1]).. Allein die Apostel waren im Punkte der christlichen Lehre keine Reformatoren, die sich widersprochen haben..

Im dritten Kapitel kommen die sogenannten Provinzialbriefe des berühmten Pascal zur Sprache, wovon einige mitgetheilt, und von Herr Reuchlin commentirt werden. Witz, feiner Sinn und Geschmack lassen Pascals Feder nicht verkennen; aber Geisterblicke und Tiefe des Gemüthes hat er in seinen „Gedanken über Religion“ niedergelegt. Hätte er nicht seine Freunde von Port-Royal vertheidigen wollen, wären ihm die Jesuiten weniger unerträglich gewesen, nimmermehr würde er verdächtigt worden seyn, als huldige er mehr dem jansenistischen als dem katholischen Dogma. Auch Herr Reuchlin kann nicht umhin, zu rügen, daß Pascal zu wenig Jansenist gewesen; er weiß dieses und jenes an ihm zu tadeln, wobei es aber leicht seyn würde, den Katholicismus Pascals zu vertheidigen.

Endlich im vierten Kapitel stellt unser Verfasser dar, die schweren Bedrängnisse der Port-Royalisten, von denen sie aber theils durch Wunder, theils durch den Tod erlöst wurden. Man hat schon oft die Leben der Heiligen Gottes, und insbesondere die Legenden von der Hand gewiesen deßwegen, weil unglaubliche Dinge darin erzählt werden. Nicht

[1]) Unser Verfasser hebt ein und das andere Mal darauf ab, besonders S. 352 und 355.

wenig muß man daher erstaunen, daß Herr Reuchlin nicht bloß referirt, was Wunderbares von seinen Helden und Heldinnen alles schon erzählt worden ist, sondern Diesem seinen vollen Glauben schenkt, und darin die unmittelbare Leitung Gottes für den Jansenismus anerkennt. In diesem Kapitel hat unser Verfasser wohl am unverdecktesten den Zweck zu erkennen gegeben, den er bei Herausgabe des vorliegenden Werkes im Besondern im Auge gehabt. Er will, Allem nach, darauf antragen, daß religiöse Vereine sich bilden, daß die sich besser als andere Dünkende zusammentreten sollen, um unter einander religiös sich zu erbauen, fromm zu leben, und an der sich zurechtgemachten Dogmatik unerbittlich strenge festzuhalten, um des ewigen Lebens sicher zu seyn. Auf keine geistige und weltliche Autorität ist zu achten in Betreff solcher frommen Versammlungen; Verachtung, Verfolgung und selbst den Tod muß jedes Mitglied geduldig ertragen, wenn es sich darum handelt, daß man den Verein als einen kirchlich- oder politisch-gefährlichen aufheben oder verbieten möchte. An den Port-Royalisten soll ein Vorbild für alle pietistischen Vereine gegeben werden. Sehet hin, heißt es da gleichsam, auf die Besten unter den Katholiken, sie haben unser Dogma festgehalten, und haben es eben dadurch zu einem frommen, gottseligen Leben gebracht; wunderbar hat sie Gott öfters gerettet; Vieles mußten sie von der kirchlichen und politischen Gewalt erdulden, aber der Tod erlöste sie aus diesen Banden. Ja das Wohlgefallen des Himmels an diesen Heiligen bezeugte sich noch nach Jahrhunderten, indem bei ihren Gräbern Wunderdinge geschahen 2c.

Das müssen wir gestehen, ungemein gewandt zeigt sich unser Verfasser, wenn ihm in der französischen katholischen Literatur Einwendungen begegnen, dieselben abzuwehren. So z. B. äußerte sich der berühmte Bourdaloue einmal, auch die Sittenlehre sey bei dem Hauptdogma der Reformirten gefährdet. Darauf erwiedert Herr Reuchlin S. 701:

gab, vielmehr nur als das, was sie sind: wissenschaftliche Untersuchungen, bei denen er nicht zum Abschluß kam, und die deßhalb, vielfach fälschlich aufgegriffen, Manche zu Consequenzen führten, die sich der Heilige höchlichst verbeten haben würde. Ebenso der heilige Apostel Paulus, dessen eigenthümliche Theologie man ja auch schon zu erforschen gesucht hat und gewilligt ist, dieselbe als ächt reformirte in Aufnahme zu bringen. Jetzt sey die Paulinische Entwicklungsperiode der christlichen Geschichte; die Johanneische und Petrinische seyen bereits vorüber und haben nur noch schwache Haltpunkte, gleichsam als gebe es drei Christenthümer [1]). Allein die Apostel waren im Punkte der christlichen Lehre keine Reformatoren, die sich widersprochen haben.

Im dritten Kapitel kommen die sogenannten Provinzialbriefe des berühmten Pascal zur Sprache, wovon einige mitgetheilt, und von Herr Reuchlin commentirt werden. Witz, feiner Sinn und Geschmack lassen Pascals Feder nicht verkennen; aber Geisterblicke und Tiefe des Gemüthes hat er in seinen „Gedanken über Religion" niedergelegt. Hätte er nicht seine Freunde von Port-Royal vertheidigen wollen, wären ihm die Jesuiten weniger unerträglich gewesen, nimmermehr würde er verdächtigt worden seyn, als huldige er mehr dem jansenistischen als dem katholischen Dogma. Auch Herr Reuchlin kann nicht umhin, zu rügen, daß Pascal zu wenig Jansenist gewesen; er weiß dieses und jenes an ihm zu tadeln, wobei es aber leicht seyn würde, den Katholicismus Pascals zu vertheidigen.

Endlich im vierten Kapitel stellt unser Verfasser dar, die schweren Bedrängnisse der Port-Royalisten, von denen sie aber theils durch Wunder, theils durch den Tod erlöst wurden. Man hat schon oft die Leben der Heiligen Gottes, und insbesondere die Legenden von der Hand gewiesen deßwegen, weil unglaubliche Dinge darin erzählt werden. Nicht

[1]) Unser Verfasser hebt ein und das andere Mal darauf ab, besonders S. 352 und 355.

wenig muß man daher erstaunen, daß Herr Reuchlin nicht bloß referirt, was Wunderbares von seinen Helden und Heldinnen alles schon erzählt worden ist, sondern Diesem seinen vollen Glauben schenkt, und darin die unmittelbare Leitung Gottes für den Jansenismus anerkennt. In diesem Kapitel hat unser Verfasser wohl am unverdecktesten den Zweck zu erkennen gegeben, den er bei Herausgabe des vorliegenden Werkes im Besondern im Auge gehabt. Er will, Allem nach, darauf antragen, daß religiöse Vereine sich bilden, daß die sich besser als andere Dünkende zusammentreten sollen, um unter einander religiös sich zu erbauen, fromm zu leben, und an der sich zurechtgemachten Dogmatik unerbittlich strenge festzuhalten, um des ewigen Lebens sicher zu seyn. Auf keine geistige und weltliche Autorität ist zu achten in Betreff solcher frommen Versammlungen; Verachtung, Verfolgung und selbst den Tod muß jedes Mitglied geduldig ertragen, wenn es sich darum handelt, daß man den Verein als einen kirchlich- oder politisch-gefährlichen aufheben oder verbieten möchte. An den Port-Royalisten soll ein Vorbild für alle pietistischen Vereine gegeben werden. Sehet hin, heißt es da gleichsam, auf die Besten unter den Katholiken, sie haben unser Dogma festgehalten, und haben es eben dadurch zu einem frommen, gottseligen Leben gebracht; wunderbar hat sie Gott öfters gerettet; Vieles mußten sie von der kirchlichen und politischen Gewalt erdulden, aber der Tod erlöste sie aus diesen Banden. Ja das Wohlgefallen des Himmels an diesen Heiligen bezeugte sich noch nach Jahrhunderten, indem bei ihren Gräbern Wunderdinge geschahen ꝛc.

Das müssen wir gestehen, ungemein gewandt zeigt sich unser Verfasser, wenn ihm in der französischen katholischen Literatur Einwendungen begegnen, dieselben abzuwehren. So z. B. äußerte sich der berühmte Bourdaloue einmal, auch die Sittenlehre sey bei dem Hauptdogma der Reformirten gefährdet. Darauf erwiedert Herr Reuchlin S. 701:

einverleiben wollte. Für einen sehr bedeutenden Theil hat er sein Vorhaben noch wirklich ausgeführt; manche Artikel und Paragraphen, z. B. der von der Erbsünde, haben von ihm eine Erweiterung, Umbildung oder bestimmtere Fassung erhalten. Ein Aehnliches hatte er auch noch in Bezug auf die Darstellung der Lehre von den Sacramenten und die folgenden Abschnitte im Sinn. Bis zu seinem Ende beschäftigte ihn diese Angelegenheit seines Herzens, welche ihm aber nicht mehr zur Ausführung zu bringen vergönnt war."

Daß die Verbesserungen, die Möhler angebracht, durchgreifend gewesen seyen, geht schon aus S. 30 in Betreff des ersten abgehandelten controvensen Punktes, des Urstandes hervor. In ähnlicher Weise verhält es sich mit den übrigen. Damit aber will und kann nicht gesagt seyn, daß durch diese Verbesserungen eine neue Ueberzeugung geltend gemacht worden sey: es ist nur entweder tieferes Eingehen oder schärferes Bestimmen dessen, was uns schon in den früheren Ausgaben vorgelegt war, aber mit Beziehung auf dieses wissenschaftlich immer von gar nicht geringem Werthe.

Daß die genannten Berichtigungen, Verbesserungen und Zusätze von Möhler selber gemacht worden sind, und keineswegs von Anderen, ist denjenigen von seinen früheren (würtembergischen) Zuhörern und späteren Freunden, mit welchen er in stetem geistigen Verkehr geblieben ist, am meisten bekannt. Wir sagen dieß nämlich in Beziehung auf Verunglimpfungen, als hätten münchner Theologen jene Verbesserungen vorgenommen und somit das Buch gefälscht, wie ja dem Verstorbenen selbst ein protestantisches Glaubensbekenntniß angedichtet wird, welches er früher dem Oberconsistorium in Stuttgart eingereicht haben soll, das aber nicht als genügend befunden worden sey (sic).[1])

Die beigegebene Lebensskizze Möhlers können wir, die

[1]) S. Rheinwalds Repertorium, im (katzenfreundlichen) Nekrologe Möhlers.

wir ihn im Leben genau gekannt haben, nur als sehr gelungen bezeichnen. Der Verfasser desselben hat tiefe Blicke in das Innere dieses eben so merkwürdigen als anziehenden und liebenswürdigen Characters geworfen, was für die Freunde und Bekannte des Dahingegangenen nur im höchsten Grade angenehm, für jene aber, die ihn persönlich nicht kannten, selbst von der Seite einer psychologischen Erscheinung nur sehr interessant seyn kann. Möge das schöne, freundliche und erquickende Lebensbild recht vielen Gemüthern sich einprägen, und möge Möhler auch in dieser Hinsicht Einfluß auf die Mit- und Nachwelt gewinnen.

Indem wir zum zweiten Punkte übergehen, zu den Wirkungen nämlich, von welchen die obige Schrift bisher begleitet war; so muß schon der große Ruhm und der ausgezeichnete Ruf, den sich der Verfasser durch dieselbe erworben, für jene Zeugniß geben, denn bei schriftstellerischen Producten dieser Art fallen Name und Wirkung gewöhnlich zusammen [1]).

Daß diese Wirkung anders bei den Katholiken, und anders bei den Protestanten gewesen sey, brauchen wir nicht erst zu erklären. Es stand daher bei den letztern auch nicht lange an, bis Entgegnungen erfolgten, unter welchen die namhaftesten die von Marheineke, Nitzsch und Baur sind [2]).

Unter diesen drei Entgegnungen ist die von Marheineke diejenige, welche einerseits gar nicht, und anderseits wieder

[1]) Selbst der Protestant Guerike nennt Möhlers Werk ein „Epoche machendes." Siehe dessen Allgem. christl. Symbolik S. 9.

[2]) Auf die in der Darmstädter allg. Kirchenzeitung erschienene, die behauptet, nur aus Delicatesse (?) gegen Möhler bis nach dessen Tod zurückgeblieben zu seyn, brauchen wir schon deßwegen nicht aufmerksam zu machen, weil sie selbst das begriffsmäßig in den sonst anerkanntesten Symbolen existirende Christenthum verwirft, was ja das beste Zeugniß für Möhler selbst, ohne alle Delicatesse von Seite des Letztern ist.

sehr auffällt. Sie fällt in ihrer Art gar nicht auf, weil von lange her Marheineke den Katholiken als derjenige bekannt ist, der als Poltergeist vor den geweihten Mauern ihrer Kirche von Zeit zu Zeit erscheint, in der Absicht, die befriedigten Insassen zu schrecken. Sie fällt aber wiederum sehr auf, weil es den Katholiken nur zu gut bekannt ist, er habe das, was er, so vor den Mauern ihrer Kirche unheimlich stehend, an Geheimnissen der letzteren mit horchendem Ohre abgelauscht, auf das protestantische Gebiet sofort sich zurückziehend, dort, als wären die Schlagbäume der teutschen Mauth längst niedergerissen, für eigenes Christenthum ausgegeben, und, als die Entwendung des Heiligen zu ruch- und sichtbar geworden, mit profanem Hegelianismus zersetzt, um ein Gebräu ganz eigener Art und Gattung daraus zu bilden. Nur so wird es auch erklärlich seyn, daß und wenn Marheineke in der neuesten Zeit unserm Görres, diesem teutschen Cid Campeador, nach erhaltener Niederlage die Hand als einem alten Freunde reichen will, der Letztere aber an ein früher bestandenes freundschaftliches Verhältniß trotz aller Zumuthung um so schwerer sich erinnern kann, als weniger er im dunkeln Verstecke weder wohnt noch Freundschaften schließt. Daraus ist ferner zu begreifen, warum Marheineke in Betreff Möhlers wohl Miene macht, mit ihm in einen Kampf sich einzulassen, in einen solchen sich aber in der That nicht einläßt, sondern nach einigen hochmüthigen, prahlerischen Versicherungen von seiner Unbesiegbarkeit, ein wahrer Goliath vor dem Streite, sich ohne Schwertstreich zurückzieht, und dem, welchen er auf den Kampfplatz gerufen, wie durch ein Wunder verschwindet. Ruhig konnte daher Möhler, nach bloßer Gegenversicherung, ihn flüchtig gesehen zu haben, als Sieger die unblutige Wahlstatt verlassen.

Die zweite Entgegnung, die von Nitzsch, angehend, so ist zwar hier schon weit mehr Muth, Ernst und ruhige Ueberlegung zu sehen; allein ihr Urheber, gleichsam aus Furcht,

mit einem bestimmten protestantischen Glauben ungescheut herauszugehen, zieht es nach einiger Berechnung vor, gegen den katholischen bloß Staubwolken aufzuregen, um hinter denselben theils seine eigene noch schwankende Gesinnung, theils die babylonische Verwirrung der protestantischen Dogmatik zu verbergen. Da er sich aber hiedurch zugleich auch den eigenen Horizont getrübt hatte, sucht er in beigegebenen Thesen, hundert an der Zahl, gleichsam sich selber Klarheit zu verschaffen; wie wenig er aber selbst auf diese als auf wirklich thetische Thesen hält, geht daraus hervor, daß er nach seinen eigenen Worten nicht einmal erwartet, seine Freunde und einstigen Collegen, Lücke und Gieseler, denen er seine Schrift gewidmet, werden den in derselben ausgesprochenen Ansichten beistimmen! Der Katholik kann einem so zersplitterten religiösen Bewußtseyn gegenüber, das da sich sogar noch gebärdet, ein kirchliches seyn zu wollen, kirchlich aber kaum noch im rein negativen Sinne genannt werden kann, nur sein ungeheures Bedauern aussprechen; Männern aber, die, wie Nitzsch, so manche achtbare Seite an sich haben, wird er aus vollem Herzen wünschen, sie möchten recht bald fest und stark in der Erkenntniß des wirklichen Evangeliums werden, in welchem mit der göttlichen Einheit auch die göttliche Klarheit wohnt.

Was endlich die letzte Entgegnung, die von Baur in Tübingen betrifft; so ist diese bekanntermaaßen am wortreichsten und heftigsten ausgefallen: allein es ist auch gewiß, daß Möhler im Ganzen nur das unschuldige Mittel geworden ist, die gnostischen und manichäischen Principien seines Gegners an das Tageslicht zu fördern. So wenig daher die katholische Kirche schon in den ersten Jahrhunderten durch den Gnosticismus und Manichäismus widerlegt oder auch nur getrübt worden ist, eben so wenig die Möhler'sche Symbolik durch die Baur'schen Streitschriften. Vielmehr hat sich Baur selbst nur bei seinen eigenen Glaubensgenossen auf's äußerste verdächtiget, bei jenen

nämlich, welche sich für die ächten Stammhalter des protestantischen Glaubens halten, und diese Stammhalter auch wirklich sind [1]).

Wenn es so den Katholiken kein Geheimniß ist, daß Möhler auf dem rühmlichen Kampfplatze Sieger geblieben ist, so ist es nur edle Aufrichtigkeit, wenn dieß sogar Protestanten zugestehen, wie Guerike, der in der oben angeführten Schrift S. 9 mit Beziehung auf Marheineke, Nitzsch und Baur sagt, Möhler „habe nicht gebraucht, die Subjectivität eines modernen Protestantismus im Kampfe im Mindesten zu scheuen."

Man könnte fragen, warum Möhler auf die letzten Entgegnungen Baur's, so wie überhaupt auf Alles, was neben dem noch gelegentlich gegen ihn gesagt und gestritten worden ist, keine Antwort mehr gegeben habe. Die Antwort auf diese Frage ist die, welche einst Augustinus gegeben, und die in ähnlichen Fällen die allgemeine katholische ist: Et tamen quis disceptandi finis erit et loquendi modus, si respondendum esse respondentibus semper existimemus? Nam qui vel non possunt intelligere quod dicitur, vel tam duri sunt adversitate mentis, ut etiamsi intellexerint, non obediant, respondent, ut scriptum est, et loquuntur iniquitatem (Psal. 93, 4), atque infatigabiliter vani sunt. Quorum dicta contraria si toties velimus refellere, quoties obnixa fronte statuerint non curare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et aerumnosum et infructuosum vides. Quamobrem nec te ipsum, mi fili Marceline, nec alios, quibus hic labor noster in Christi charitate utiliter ac liberaliter servit, tales meorum scriptorum velim judices, qui responsionem semper desiderent, cum his, quae leguntur, audierint aliquid contradici; ne fiant similes earum muliercula-

[1]) Man vergleiche die Urtheile der Zeitschriften der noch gläubigen symbolischen Partei über Baur.

rum, quas commemorat Apostolus: **Semper discentes et ad veritatis scientiam nunquam pervenientes.** 2 Tim. 3, 7[1]).

5.

I. **Die christliche Kirche auf Erden nach der Lehre der heiligen Schrift und der Geschichte.** Eine gekrönte Preisschrift von N. C. **Kist**, Dr. der Theologie und Professor an der Universität zu Leiden. Nach der zweiten vermehrten holländischen Originalausgabe in's Deutsche übertragen von Dr. Ludwig **Troß** rc. Leipzig 1838. Verlag von Johann Ambrosius Barth. 342 S.

II. **Cyprian's Lehre von der Kirche.** Von Joh. Ed. **Huther**, Cand. Min. Hamburgensis. Hamburg und Gotha, bei Friedrich und Andreas Perthes. 1833. S. 200.

Je mehr sich der confessionelle Streit zwischen den Katholiken und den Protestanten aller Art von Zufälligkeiten und Einzelnheiten losmacht und auf die Principien zurückzieht: um so dringender ergeht an die Pfleger der Wissenschaft die Aufforderung, genau auf Alles zu achten, was dieß= und jenseits in diesem Betreffe Erhebliches zu Tage gefördert wird. Dieser Umstand mag es entschuldigen, wenn wir in diesen Blättern abermals zwei literärische Erscheinungen einer etwas umständlichen Durchsprechung unterziehen, welche sich die Frage über die **Kirche Christi auf Erden** zu ihrem Gegenstande erkoren haben. Unsere beiden Autoren gehören

---

[1]) **Augustin.** de Civit. Dei. l. II. c. 1.

dem Protestantismus an, und so sehr sie auch manchmal in Ansehung dessen, was für christlich zu halten, aus einander gehen, so sehr stimmen sie vielfach in ihrer Verkennung des Katholicismus zusammen. Wenn wir übrigens in den nachstehenden Erörterungen das Gelungene und Löbliche beider Schriften nicht umständlich hervorheben, so wurden wir dazu nicht von polemischem Eifer bestimmt, sondern von der Ueberzeugung, daß es für die Wissenschaft förderlicher sey, die Punkte, um die es sich dreht, von einem bestimmten Gesichtskreise aus zu beleuchten, als sich in Lobeserhebungen zu ergehen. Dabei gilt überall die Rüge nicht den Männern, sondern der Doctrin, nicht der Wahrheit, sondern der Verzerrung derselben.

I. Selten hat Ref. ein Buch gelesen, mit dem er so vielfach in Widerspruch gerieth, als dieß mit der unter Nr. I. genannten, von der „Teyler'schen theologischen Societät zu Haarlem" gekrönten Preisschrift der Fall ist. Dem Verfasser derselben gebricht es weder an Gelehrsamkeit, noch an wissenschaftlichem Ernst und schriftstellerischer Gewandtheit, noch auch an Liebe zu seinem Gegenstande; und dennoch ist es bei ihm zu keinen lebenskräftigen, für die christliche Kirche begeisternden Ergebnissen gekommen: überall eine kalte, abstoßende Kritik, eine allzeit offenstehende Hinterthür zur Entlassung des Positiven, ein nackter Calvinismus, eine vornehme Aechtung des religiösen Bedürfnisses, ein bitterböses Hinüberschielen auf die katholische Kirche, das sich in der Provocation zur Intoleranz wider die Ultramontanen vollendet.

Gleich in der Einleitung wird nach einer ganz kurzen Hervorhebung dessen, was dem Verfasser als die „Lichtseite" der christlichen Kirche auf Erden und ihrer Geschichte erscheint, der objective Standpunkt verrückt, und aus der eigens hiefür etablirten Reflexionskammer heraus Allarm angeschlagen über die Kirche, wie „sie Haß ausgestreut und Zwietracht und Feindschaft zwischen Brüdern;" wie sie „mit eigener Hand das Blut von Menschen vergossen, deren

Missethat oft nur darin bestand, daß sie für die Sache Christi und seines Evangeliums ihre Stimme erhoben;" wie sie „als ein Königreich dieser Welt" darauf losgegangen, „alles, was ihr noch widerstehen möchte, mit eiserner Faust zu zerschmettern," und „unter Einem menschlichen Oberhaupte eine Weltherrschaft zu gründen." Den Uebergang vermittelt hierauf folgende Stelle: „doch auch über ihrem Haupte brachen der Muth und die Rache los, die das erwachte Selbstgefühl dem Menschen einflößt, wenn er sich in seinen heiligsten Rechten gekränkt und zum Sclaven erniedrigt sieht. Auch das durch sie gestiftete Reich wurde zertheilt. Innerhalb der Grenzen ihres Gebietes, wo sie den Scepter der Tyrannei zu schwingen gewohnt war, sind neue Staaten erstanden, welche, während sie ihrem Mutterstaate den Gehorsam aufsagten, dennoch nur zu oft ihre gegenseitigen Verhältnisse mißkannten oder sie ganz und gar aus dem Auge zu verlieren schienen." Endlich kommt es an das noch immer andauernde Fortbestehen der alten katholischen Kirche und der neuen evangelischen Schöpfungen, an „die alten Mauern" und „die Bauten neuerer Anlage," an „den Zahn der Zeit" und sein „Zernagen" und an „die Verzierungen nach eigenem Geschmack," kurz: an „die Verirrungen in der besten und heiligsten Sache."

Bei solch trübseligen Ansichten ist es in der That zu verwundern, woher dem Verfasser seine Theilnahme für die aufgestellte Preisfrage gekommen, ja, wie seiner eigenen Versicherung zufolge ihm „die Frage wie aus der Seele geschrieben war," wie sie seine „ganze Seele in Bewegung setzen" und ihm dabei „das Herz erglühen" konnte. Doch dem sey wie ihm wolle, die Frage ward gegeben, und der Verfasser hat ihre Lösung mit Freudigkeit auf sich genommen, und sein Werk ist von den Preisrichtern gekrönt worden.

Es lautet aber die vorgelegte Frage also: „welches ist die Lehre Jesu und der Apostel hinsichtlich der

christlichen Kirche auf Erden, insofern sie als für alle Zeiten und Orte geeignet angesehen werden kann? Was folgt ferner daraus in Bezug auf das äußere Bestehen dieser Kirche; ihr Verhältniß zum Staate; die Einrichtung des öffentlichen Gottesdienstes und den Stand derer, denen die Leitung derselben anvertraut ist? In wiefern ist man nach dem Zeugniß der Geschichte dieser Lehre der heiligen Schrift treu geblieben? In wiefern entspricht ihr der gegenwärtige Zustand im Allgemeinen und insbesondere in unserm Vaterlande? Und welche Warnungen und Winke können, bei dem Zustande der christlichen Kirche in unsern Tagen, für den protestantischen Theil daraus hergeleitet werden?" Wahrhaftig, eine ernste Frage über eine Anstalt, an die sich das Wohl oder Wehe von Millionen kettet, ernst zumal für unsere Tage, wo die Trostlosigkeit ob dem chaotisch-babylonischen Treiben die Geister wiederum dem Porte der Kirche zudrängt, und wo ein anderer Theil der Stimmführer mit erneuertem Ingrimme auf diese Unterlage des civilisirten Staats- und Völkerlebens losstürmt! Dieser Lebensfrage sich entziehen, oder dieselbe vertuschen oder geistreich höhnen zu wollen, hieße kalt und herzlos über die heiligsten Interessen unseres Geschlechtes hinwegschauen, und hieße die sanftesten Accorde des geistigen Lebens durch Maschinengeklapper und Mühlräderrauschen übertäuben und fälschen! Darum, wie Hr. Kist auch seine Aufgabe löse, so empfindlich er auch wiederholt unsern innersten Lebensgrund aufwühle, wir folgen ihm Schritt vor Schritt, Gebrauch machend von unserm Einspruchsrecht, und zusammenfügend die Dinge, welche sein kritisches Scheidewasser aus einander gezerrt.

Um aber gemessen vorzuschreiten, müssen wir den Verfasser selber zum Worte kommen und ihn zuerst die Punkte bezeichnen lassen, welche die ihm vorgelegte Frage als eben so viele

Bestandtheile in sich begreift. Er sagt: „erstlich verlangt sie eine Untersuchung dessen, was in der Lehre Jesu und seiner Apostel auf diese Gesellschaft Bezug hat, und zwar wie solches nicht allein für die Zeit Jesu und seiner Apostel, sondern auch für alle Zeiten und Orte passend ist. Ferner wünscht sie eine nähere Entwickelung zu erhalten von dem, was aus dieser Lehre folgen dürfte hinsichtlich der vier Hauptinteressen dieser Kirche, welche in unserer Zeit die allgemeinste Aufmerksamkeit verdienen. Es sind dieß ihr äußeres Bestehen; ihr Verhältniß zum Staat; die Einrichtung ihres öffentlichen Gottesdienstes; so wie der Stand und die Pflichten derer, denen die Aufsicht und die Leitung der Kirche insbesondere anvertraut ist. Endlich verlangt sie eine Vergleichung dieser Lehre, wie im Allgemeinen mit der Weise, wie die Bekenner des Christenthums dieselbe alle Jahrhunderte hindurch aufgefaßt und benutzt haben, so im Besondern mit dem Zustande und der Form, worin die christliche Kirche zu unserer Zeit und besonders in den Niederlanden auftritt; — damit daraus hervorgehe, theils was getadelt oder gelobt werden muß, theils was für Warnungen und Wünsche, vorzugsweise für den protestantischen Theil, daraus hergeleitet werden können."

Das Erste also, was zur Erörterung kommt, ist die „Untersuchung der Lehre Jesu und seiner Apostel, in Bezug auf die christliche Kirche auf Erden." Diese Untersuchung wird S. 7—86 gepflogen, und von ihren Ergebnissen wird die Frage über die Hauptinteressen der christlichen Kirche, das Urtheil über ihre Entwickelung und Verfassung, und werden die Winke und Rathschläge bedingt, welche vom Verfasser vornehmlich für die reformirte Kirche seines Vaterlandes gegeben werden. Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn wir auf sie unser vorzüglichstes Augenmerk richten, und das Geeignete aus den beiden andern Büchern in den Kreis unserer deßfallsigen Besprechungen hereinziehen.

Mit Recht wird ein Unterschied gemacht zwischen dem, was Christus und seine Apostel in Absicht auf die Kirche gelehrt, und was sie gethan haben, also „Unterricht“ und „Handlungsweise,“ jedes für sich, in Betracht gezogen. Denn Beide sind gleich wichtig und gleich maaßgebend für die kommenden Zeiten. Aber nicht also verhält es sich auch mit der weitern gleichfalls beliebten Unterscheidung zwischen der „Lehre Jesu“ und der „Lehre seiner Apostel;“ denn was Lehre Jesu sey, können wir nur von den Aposteln erfahren, und darum sind ihre Sendschreiben eben so gut, als ihre Evangelien für uns die schriftliche Hinterlage der durch Christus vom Himmel gebrachten Wahrheit. Daß die Nebenabsicht, dasjenige, was sich etwa in den Evangelien als schwankend und unbestimmt ausweisen sollte, nicht durch die genaueren Angaben der apostolischen Briefe fixiren zu müssen, zu einem solchen Verfahren noch keine Berechtigung darbiete, darin wird jeder uns beipflichten, dem es bedeutungsvolle und bindende Worte sind, wenn der Herr in Betreff seiner Apostel sagt, daß ihnen dieselbe Sendung, wie ihm zukomme, daß wer sie höre, ihn vernehme, und daß was sie auf Erden binden und lösen, auch im Himmel gebunden und gelöset sey [1]). Nicht minder werden sich wenigstens die Katholiken nicht so ohneweiteres bestimmen lassen, bei der Frage über die christliche Kirche auf Erden von den Schriften und dem Typischen des A. B. ein gänzliches Absehen zu nehmen, geschweige die „kirchliche Ueberlieferung“ völlig aus dem Spiele zu lassen, weil ihnen von unserm Verfasser Bemerkungen, wie etwa die folgende, vorgehalten werden: „inzwischen bedarf dieses Grundprincip, welches die heilige Schrift als einzige Quelle der christlichen Offenbarung annimmt, schon lange (!) keines Beweises und keiner Vertheidigung mehr.“ Doch dieß sind Sachen, welche weiter unten am geeigneten Orte in die Reihe kommen sollen.

[1]) Joh. 20, 21. Luk. 10, 16. Matth. 16, 19. 18, 18.

Und nun, was ist denn unserm Verfasser zufolge Lehre Jesu rücksichtlich seiner Kirche auf Erden? Zunächst dieses, daß er nichts Positives darüber gelehrt und angeordnet hat; daß „sie nicht von ihm selber gestiftet, noch auch ihre Errichtung Andern von ihm durch Worte und Thaten auf eine bestimmte Weise geboten und anbefohlen worden ist;" daß „wir ihn nur in einem uneigentlichen Sinne als Stifter der christlichen Kirche ansehen" dürfen, insofern er nämlich „voraussah und wußte, daß die Verkündigung und Aufnahme des Evangeliums unter den Menschen, die auf seinen Auftrag statt fand, zum Entstehen von mehr oder minder von der übrigen Welt abgesonderten gesellschaftlichen Vereinigungen seiner Bekenner, und dadurch zu einer äußerlichen Kirche Veranlassung geben würde;" daß er keine „directen Befehle und Verordnungen," sondern nur „einzelne Winke" gegeben, „die aber nichts desto weniger für die christliche Kirche auf Erden zu allen Zeiten und an allen Orten ein festes und bleibendes Ansehen haben;" daß er insbesondere seiner „aus allen Völkern" erwachsenden Gemeinde, als einer steten „Vermischung Guter und Schlechter," seinen Schutz verheißen; daß er „die Taufe und das Abendmahl" eingesetzt und als „das Band" der gegenseitigen Vereinigung „die Liebe" bezeichnet hat.

Und was ist unserm Verfasser zufolge Lehre der Apostel rücksichtlich der christlichen Kirche auf Erden? „Sie haben das bloß allgemein Angedeutete näher entwickelt, jedoch nicht immer absichtlich, sondern nur insofern, als der Zustand des Bekenntnisses des Evangeliums zu ihren Zeiten ihnen dazu Veranlassung geben konnte;" sie haben Christus als den einigen Herrn der Kirche auf Erden" bezeichnet; sie haben „das Verhältniß der Kirche zu allen Geschlechtern, so wie ihren gemischten Zustand" aus einander gesetzt; sie haben „die gegenseitige Gleichheit, welche zwischen allen ihren Gliedern statt finden muß," hervorgehoben, und haben „die Liebe als das sittliche

Band, durch welches sie alle Glieder zu einem Leibe vereinigt," bemerklich gemacht. „Die Apostel können daher, in einem speciellen Betracht, als Stifter der christlichen Kirche auf Erden angesehen werden, insofern sie dazu mitgewirkt haben durch die äußerlichen Einrichtungen, welche unter ihrer Leitung unter den Bekennern des Evangeliums zu ihrer Zeit Eingang fanden und für die Christen aller Zeiten und Orte Gültigkeit und Werth haben. Dieselben beschränken sich aber lediglich auf die gesellschaftlichen Zusammenkünfte der Christen; auf die Errichtung geregelter Gemeinden, nebst den damit verbundenen Maaßregeln, um die Gemeinden vor allen offenbaren Aergernissen zu bewahren, und auf die Wahl von Personen, denen die Leitung und Beherzigung der Interessen der Gemeinde anvertraut wurde." Gleichwohl haben die Apostel „keineswegs eine solche äußere Form vorgeschrieben, woran die Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten gebunden ist;" dieß „erhellt sowohl aus dem Mangel an nöthigen directen Anweisungen in dieser Hinsicht, als aus den durch sie gegebenen Aussichten auf Vervollkommnung, in welcher diese Kirche nur allmählig zunehmen soll."

Um nicht schon einmal Gesagtes wiederholen zu müssen, erlauben wir uns bei der Prüfung der obigen Sätze, uns auf dasjenige zurückzubeziehen, was wir im ersten Hefte dieser Zeitschrift, namentlich S. 103 u. ff., aus Veranlassung der Schrift von Rothe: „die Anfänge der christlichen Kirche," gesagt haben. Christus, dieß suchten wir dort nachzuweisen, hat nicht nur eine Kirche gewollt und ihre Entstehung vorbereitet, sondern er ist insofern der eigentliche Stifter derselben, als er ihre wesentliche Bedingungen setzte, Verkünder seines Evangeliums autorisirte, die Welt an ihre Mission anwies, sie als seine Stellvertreter auf Erden bezeichnete, mit heiligem Geiste sie taufte, und der unter ihrer Leitung stehenden Gemeinde unüberwindliche Dauer zusagte. Es ist überflüssig, die betreffenden Belege noch einmal hieher zu

setzen, oder jene Stellen der Schrift wiederum auszuheben, in denen sich die Apostel als die göttlich berechtigten Vorsteher der christlichen Gemeinden factisch ankünden, wodurch der von unsern Gegnern behauptete rein democratische Charakter der ursprünglichen Kirchenverfassung von selbst seine Einschränkung und Würdigung erhält. Ebenso brauchen wir uns hierorts über die Entstehung des Episcopates nicht mehr ausführlicher zu verbreiten. Um so nachdrücklicher aber müssen wir die Bemerkung hervorheben, daß Herr Dr. Kist seine öden und magern Ansichten über die Stiftung und Organisation der Kirche nur dadurch als schriftgemäß darzustellen vermochte, daß er einzelne Aussprüche auf Kosten anderer eben so göttlicher Aussprüche so lange hervorhob und zur Rechten und Linken kehrte und wendete, bis sie seine nackt-calvinische Sentenz bestätigten. Es ist zwar meistentheils ein undankbares Geschäft, mit Schrifterklärungen gegen Schrifterklärungen zu kämpfen; dennoch dürfen wir es uns nicht sauer werden lassen, auch in diesem Betreff auf den Standpunkt der Gegner einzugehen, um in allweg den Forderungen der Kritik zu entsprechen.

Darum fragen wir: „ist es wahr, was unser Verfasser so vielfach behauptet, daß im N. T. von der Kirche Christi auf Erden nirgends als von einem Collectivbegriff, von einer in sich beschlossenen, zu erzielenden und bereits erzielten Einheit, die Rede ist? Ist es wahr, daß die neu-testamentl. Schriften eine durchgängige Gleichheit sämmtlicher Kirchenglieder lehren? Ist es wahr, daß die Priester und Diener der Kirche der Bibel zufolge ihre Sendung von der Gemeinde, und nicht durch Christus von Gott empfangen? Ist es wahr, daß die Schrift nur die Liebe als das gemeinsame Band aller Christgläubigen bezeichnet? Ist es wahr, daß ein eigentlich so zu nennender Gottesdienst dem Geiste des Christenthums zuwider, und ein Ergebniß fremdartiger, heid-

nischer und jüdischer Vorstellungen ist? Versuchen wir es, diese Fragen so bündig als möglich zu beantworten!

Unsere neutestamentlichen Schriften wissen von einer auf Erden zu gründenden und bereits bestehenden, in sich beschlossenen, sichtbaren Kirche Christi als einer organischen Einheit. So gewiß es ist, und auch von unserm Verfasser nicht in Abrede gestellt wird, daß unter der *βασιλεια του θεου* oder *των οὐρανων*, wo sie verglichen wird mit einem Acker, auf welchem Waizen und Unkraut emporsprossen [1]), mit einem Netze, in welchem gute und schlechte Fische erfunden werden [2]), nur die auf Erden bestehende Gemeinde aller Christgläubigen, im Gegensatze zum *κοσμος* oder zur *ἀρχη του ἀρχοντος του κοσμου τουτου*, gedacht werden kann, so gewiß es ist, daß der Ausspruch: „du bist Petrus ꝛc." nur auf die irdische gesammte Kirche Beziehung hat, indem die Pforten der Hölle nur gegen diese ankämpfen, die sogenannte triumphirende Kirche aber keinen weiteren Anfechtungen mehr unterworfen ist [3]); so gewiß es ist, daß der Paulinische Ausdruck: „*ἐν παση ἐκκλησια*, sich auf die Gesammtkirche und nicht auf eine einzelne Gemeinde bezieht [4]), und daß der Apostel Paulus, wenn er sich einen ehemaligen Verfolger

---

[1]) Matth. 13, 24—30.

[2]) Matth. 13, 47—50.

[3]) Matth. 16, 18. Der Verf. sucht sich hier durch die Bemerkung zu retten, „daß Jesus den Apostel Petrus gedacht habe, als arbeitend nicht bloß an der Befestigung der christlichen Kirche auf Erden, sondern im Allgemeinen an der Ausbreitung seines Königreiches, insofern dasselbe nicht bloß auf die Erde, sondern auch auf den Himmel Bezug habe!" S. 23. Anm 22.

[4]) I. Cor. 4, 17. Die ganze Stelle lautet: „*ἐπεμψα ὑμιν Τιμοθεον, ... ὁς ὑμας ἀναμνησει τας ὁδους μου, καθως πανταχου ἐν παση ἐκκλησια διδασκω*" — ein Ausdruck, der sich schlechterdings nicht auf eine einzelne Gemeinde deuten läßt. Wo der Apostel an die einzelnen Gemeinden denkt, da sagt er: „*ἐν ταις ἐκκλησιαις πασαις.*" 1. Cor. 7. 17.

der Kirche nennt[1]), die ganze christliche Genossenschaft, und nicht bloß die Jerusalemische im Auge hat, da sich seine Verfolgungen auch auf auswärtige Christen ausdehnten[2]), und daß andere von uns früher verwendete Stellen[3]) ebenfalls den angegebenen allgemeinen Sinn haben: — ebenso zuversichtlich dürfen wir auch Aussprüche unsers Verfassers, wie die folgenden, als unberechtigte von der Hand weisen: „wir dürfen keineswegs annehmen, daß Jesus ... eine abgesonderte religiöse Gemeinschaft mit der That errichtet habe.“ S. 27. „Dergleichen Stellen, in denen die Apostel direct und ausschließlich von der christlichen Kirche auf Erden, insofern sie alle Erkenner Christi unter den Menschen in sich schließt, geredet hätten, habe ich nicht gefunden.“ S. 34. 35.

Unsere neutestamentlichen Schriften wissen dagegen nichts von der so genannten durchgängigen Gleichheit sämmtlicher Kirchenglieder. Der Beweis hiefür liegt in dem, was bereits über die Stellung der Apostel und ihrer Gehülfen zu der Kirche Christi auf Erden gesagt ist, wir haben uns daher nur noch auf die entgegenstehenden Argumentationen unseres Verfassers einzulassen. In diesem Betreff sagen wir: trotz dem, daß weder „eine Verschiedenheit der Geburt, noch eine Verschiedenheit der Gaben des Verstandes und des Geistes, noch eine Verschiedenheit an innerem Werth und an Tugend“ einen wesentlichen Unterschied der Christgläubigen in ihrer Stellung zur Kirche begründet: so ist dennoch ein solcher Unterschied angeordnet rücksichtlich der Aemter und Verrichtungen in der Gemeinde. Nur den Aposteln und ihren Gehülfen und Nachfolgern im Amte ist gesagt: „wie mich der Vater gesendet, so sende ich euch, ... wer euch höret, höret mich; ... lehret und taufet alle Völker, vernachlässige die Gnade nicht, so in dir ist durch die Auflegung der Hände des Presbyteriums, der heilige

[1]) I. Cor. 15, 19.
[2]) Act. 9, 1 u. ff.
[3]) 3. B. Ephes. 3, 10 u. a. m.

Geist hat euch gesetzt als Bischöfe, die Gemeinde Gottes zu weiden[1];" nur dem Petrus ist gesagt: „du bist ein Fels, ... weide meine Lämmer ...[2])." Zwar nennt Petrus selber die Gläubigen „ein auserwähltes Geschlecht, ein königlich Priesterthum[3]);" allein sind sie denn dies nicht in Wahrheit geworden durch Christus, der nicht bloß den Unterschied zwischen Juden und Heiden, sondern auch jenen zwischen den Stämmen Israels aufgehoben hat? Dieß ist ein Vorrecht des Christen vor dem Juden, daß Jeglicher aus uns, welcher Nation, welchem Stamme, welcher Familie er entsprossen sey, durch die Taufe die Anwartschaft empfängt auf das königliche Priesterthum des N. B., und daß er in dasselbe eintritt, wenn die Berufung an ihn gelangt und er durch die Handauflegung die Gabe des Geistes empfängt. Was soll es hiegegen auch heißen und beweisen, wenn Herr Kist die Bemerkung macht: „es ist Ein Geist und einem Jeglichen wird die Mittheilung desselben Geistes." Sind denn nicht auch „verschieden die Aemter und es ist doch Ein Herr[4])?"

Und wahr ist es, die Priester und Diener der Kirche haben ihre Sendung nicht empfangen von der Gemeinde, sondern durch Christus von Gott; denn also ist es Lehre der Schrift. So wenig die Apostel es waren, die Christus zu ihrem Meister erwählten[5]); so wenig dieselben Apostel vom Herrn aufgefordert wurden, sich an das hirtenlose Volk bittweise zu wenden, daß es Arbeiter für die große Aernte senden möchte[5]); so wenig der Apostel Paulus sich eine menschliche, statt einer schlechthin göttlichen Sendung vindicirte[6]); so wenig zu er-

---

[1]) Joh. 20, 21. Luk. 10, 16. Matth. 28, 19. I. Tim. 4, 14. Act. 20, 28.

[2]) Matth. 16, 18. Joh. 21, 15 u. ff.

[3]) „Βασιλειον ἱερατευμα." I. Pet. 2, 9.

[4]) I. Cor. 12, 5.

[5]) Matth. 9, 36—38.

[6]) Gal. 1, 1.

weisen ist, daß die Lehrer, Priester und Vorsteher der ersten Christengemeinden, unabhängig von den Aposteln, von eben diesen Gemeinden aufgestellt und autorisirt wurden, da vielmehr überall das Gegentheil hervortritt und auf der Bestätigung und Ordination durch das Apostolat der Accent ruht[1]): ebenso wenig kann Sätzen, wie die nachstehenden, das Zeugniß der Schriftgemäßheit ertheilt werden: „sie selbst (die Kirche), das ist, jeder ihrer Zweige (Gemeinden), wählt aus den Gliedern, die sie zusammensetzen, diejenigen Männer, welche sie für die geeignetsten hält, die religiösen Interessen der Gemeinde wahrnehmen zu können, und aufs beste den erhabenen Zweck zu fördern, wozu man sich zu einer Gemeinde vereinigt hat." „Diejenigen, denen durch die Gemeinde dieses Amt übertragen worden ist, sind in keinerlei Hinsicht anzusehen als ein Orden, oder als ein von den übrigen Gliedern der Gemeinde verschiedener und abgesonderter Stand; sie haben keine Obergewalt über die Gemeinde, sondern sind ihre Diener." S. 154, 155, 160. Uebrigens kann es uns bei unserm Widerspruche gegen derartige Stellen nicht im mindesten beifallen, die Thatsache zu ignoriren, daß der Einfluß der Gemeinden bei Aufstellung der Kirchendiener zu verschiedenen Zeiten verschieden gestaltet war, je nachdem die Rücksicht auf die Wohlfahrt der Kirche es rathsam machte[2]), indessen wird hiedurch die Behauptung nicht alterirt, daß diese Beiziehung der Gemeinde weder die Hauptsache, noch auch ein wesentliches Erforderniß einer gültigen Ordination sey[3]). Desgleichen wird gerne zugegeben, daß es dem Clerus nicht zukomme, gleich weltlichen Gewalthabern

[1]) Act. 6, 3. 6. Act. 13, 3. I. Tim. 5, 22. II. Tim. 1, 6.

[2]) Auch jetzt noch will das Zeugniß der Gemeinde, der christliche Leumund, beachtet werden, wie aus dem pontificale romanum zu ersehen ist.

[3]) Conc. Trid. sess. XXIII. can. 7: „si quis dixerit, ... ordines ab episcopis collatos sine populi, vel potesatis saecularis consensu, aut vocatione, irritos esse, ... anathema sit."

über die Gemeinden zu herrschen; denn als Stellvertreter Jesu, der Aller Diener geworden, sollen sie in Demuth und Milde ihres Amtes pflegen [1]). Durch dieses Zugeständniß aber kommen wir mit der katholischen Kirche so wenig in Widerspruch, als wir damit vielmehr ihre eigenste Ueberzeugung ausgesprochen haben [2]).

Unbiblisch ist es, zu behaupten, daß nur die Liebe als das gemeinsame Band aller Christgläubigen anzusehen sey. Das begreifen wir wohl, daß der Verf. auf eine solche Meinung gerathen mußte, da er wohl von christlichen Gemeinden, aber nichts von einer in die Erscheinung tretenden christlichen Kirche wissen will; da er die Verschiedenheit der Bekenntnisse ganz in der Ordnung findet, und sogar den Aposteln eine ungemessene Toleranz, wo nicht eine Art Indifferentismus zutraut und kaum Einen Punkt zu finden weiß, in welchem alle Christen zusammenstimmen müßten; da er kein Priesterthum und keine göttlich-autorisirte Hierarchie zuläßt und den christlichen Gottesdienst auf die Andacht des Herzens, die innere fromme Gesinnung und die Rechtschaffenheit des Wandels beschränkt. Daß aber derartige Vorstellungen der Schriftlehre geradezu widerstreben, brauchen wir nicht weitläuftig auszuführen, es genüge, an etliche Stellen erinnert zu haben. Hieher rechnen wir namentlich folgende: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe," ... „bewahre die Hinterlage," ... „wer euch ein anderes Evangelium vorträgt, ... der sey verflucht," „Etliche haben am Glauben Schiffbruch gelitten, ... ich habe sie dem Satan übergeben," ... „einen häretischen Menschen vermeide nach ein- oder zweimaliger Warnung," „jeglicher Geist,

---

[1]) Luk. 22, 25–27.

[2]) Conc. Trid. sess. XIII. cap. 1 de ref.: „illud primum episcopos admonendos censet (synodus), ut se pastores, non percussores esse meminerint, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominentur, sed illos tanquam filios et fratres diligant etc."

welcher Christum nicht bekennet, ist nicht aus Gott," . . . „wir haben einen Opferaltar, von welchem nicht essen dürfen jene, so dem Gezelte dienen," u. s. w. u. s. w.[1]). Zwar dürfen wir es hier abermals nicht in Zweifel ziehen, daß auch die Liebe ein Band sey, wodurch die Christen unter sich als zu Einer Gemeinschaft gehörend zusammengehalten werden, ja wir müssen dieses gegenüber der Reformation und ihrem ungemessenen Hervorheben des Glaubens noch besonders betonen und mit dem Apostel bekennen, daß die Liebe das Größte sey[2]); nichts desto weniger ist aber auch zu sagen, die Liebe sey das Band, welches nicht bloß die Christen unter einander, sondern auch mit den Juden und Heiden verbindet, überhaupt die Menschheit als Ein Geschlecht zusammenhält. Die nicht allgemein-menschliche, sondern die speciell-christliche Gemeinschaft aber characterisirt sich nicht bloß durch die gegenseitige Liebe, sondern vorzugsweise auch durch die Einheit des Glaubens[3]), durch die Gemeinschaft der Hoffnung, des Gottesdienstes, der Sacramente und der kirchlichen Verfassung. Wer je das hohepriesterliche Gebet und die Paulinische Schilderung der Kirche als des lebendigen Leibes Christi gelesen hat, dem kann der unendliche Abstand nicht entgehen, welcher zwischen der Lehre der Schrift und der unsers Verfassers statt findet. Scheint doch nach seinem Dafürhalten die irdische Kirche das gerade Widerspiel der himmlischen darstellen und das ihm beliebte Motto aus dem Alexandrinischen Clemens ironisiren zu sollen[4])!

---

[1]) Ephes. 4, 5. I. Tim. 6, 20. Gal. 1, 9. I. Tim. 1, 20. Tit. 3, 10. I. Joh. 4, 1—3.

[2]) I. Cor. 13, 13.

[3]) Rücksichtlich des Glaubens kann Herr Kist ein gewisses Schwanken nicht unterdrücken, wenigstens sagt er S. 111: „das Bekenntniß der Wahrheit," (doch wohl nur der christlichen!) „sollte ein Band der Vereinigung seyn für Alle, die ihrer Erkenntniß fähig waren."

[4]) „Εἰκων δε της οὐρανιου ἐκκλησιας ἡ ἐπιγειος."

Es ist eine der göttlichen Heilsökonomie widersprechende These, daß ein eigentlich so zu nennender Gottesdienst dem Geiste des Christenthums entgegen und ein Ergebniß fremdartiger, heidnischer und jüdischer Vorstellungen sey[1]). Zwar fehlt es auch hier abermals nicht an Stellen der Schrift. Heißt es ja: „man muß Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten," „Gott wohnet nicht in Tempeln, gebaut von Menschenhänden," „ein reiner und fleckenloser Gottesdienst ist der, sich der Waisen und Wittwen annehmen in ihrer Trübsal und sein Herz lauter erhalten vor der Welt[2]);" allein mit derartigen lediglich rohsinnliche Vorstellungen abweisenden, oder bloß die fromme Gesinnung angehenden, und eben darum den äußeren Gottesdienst unberührt lassenden Stellen läßt sich gerade so viel ausrichten, als wenn man sich auf Aussprüche der Kirchenväter bezieht, in denen Zerknirschung, Mäßigkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. als ein gottgefälliges Fasten bezeichnet werden, um vermittelst solcher Citate den Gebrauch des körperlichen Fastens zu ächten oder der Emancipation des Fleisches das Wort zu reden. Abgesehen nämlich davon, daß in den Schriften des N. B. von gottesdienstlichen Versammlungen die Rede ist und ihr Opferaltar jenem der Juden und Heiden entgegengesetzt wird[3]): so handelt es sich hier ganz einfach um die Frage: ob das Christenthum in der Weise einen Gegensatz zum Heiden- und Judenthum bilde, daß in ihm auch dasjenige, was sich als allgemeinmenschliches Bedürfniß ankündet und im Mosaismus göttliche Sanction erhalten hat, als aufgehoben zu betrachten ist. Wir von unserm Standpuncte aus sind des Dafürhaltens, es sey die Aufgabe des Christenthums, bloß das

[1]) Dieser Satz wird vom Hrn. Kist unter den mannigfaltigsten Formen vorgetragen und am häufigsten ventilirt. Man vergl. S. 127. 137. 156. 292. 295.

[2]) Joh. 4, 21. Act. 17, 24. Jac. 1, 27.

[3]) Heb. 13, 10. I. Cor. 10, 14—23.

Verkehrte zu verdrängen, das Unzulängliche zu vollenden, das Gemein-menschliche zu verklären, den Schattenriß zu erfüllen und das Symbol zu verwirklichen. Dort Meinung und vorbereitende Wahrheit, hier die absolute und alle Wahrheit und fortdauernde Predigt derselben; dort unzulängliche Opfer, hier das einzige gottgefällige sühnende Opfer und stetige Erneuerung desselben; dort eine Priesterkaste, hier ein priesterliches, nie erlöschendes Geschlecht u. s. w. u. s. w.

Hiemit sind wir auf einen Punkt angewiesen, den wir gleich Eingangs unserer Entgegnung hieher verschieben mußten, er betrifft die Frage: ob bei der Lehre von der christlichen Kirche ein gänzliches Absehen zu nehmen sey von den Aussprüchen und Einrichtungen des A. B.? Bei unserm Verfasser steht von vornherein die bejahende Antwort fertig, und doch handelt es sich, die Sache genau angesehen, um die weit tiefere und allgemeinere Frage: in welchem Zusammenhang und in welchen Beziehungen steht der Alte Bund zum Neuen, der Mosaismus zum Christenthum, die Synagoge zur Kirche? Es ist hier nicht der Ort, die Antwort auch nur einigermaßen zu specialisiren, darum sagen wir bloß dieß: wir halten es für eine ausgemachte Lehre des Evangeliums, daß die göttlichen Offenbarungen unter einander im innigsten Zusammenhange stehen, sich gegenseitig verlangen, voraussetzen, erklären, ergänzen und vollenden; daß namentlich das Christenthum die Erfüllung und Verklärung des A. B. sey, und das Gesetz und Opfer nicht abgeschafft, sondern in sich aufgehoben und verwirklichet habe. Würde daher Christus auch nicht eine Sylbe über die Organisirung seiner Kirche ausgesprochen haben, — wovon aber erwiesenermaßen das Gegentheil vorliegt, — die mit seinem heiligen Geiste ausgerüsteten Apostel und Stellvertreter wären von selbst dazu bestimmt worden, dieselbe insoweit nach dem Vorbild der Synagoge einzurichten, als der innere und äußere Zusammenhang beider Testamente es erheischte. Waren sie

doch so sehr von dem Gedanken an ihre Zusammengehörigkeit durchdrungen, daß es sich bei ihnen in allem Ernste darum handelte, ob die in den Schooß der Kirche aufzunehmenden Heiden zuvor sich dem äußerlichen Zeichen des Mosaismus, der Beschneidung, unterziehen müßten; denn daran, daß auch die Heiden des Heiles in Christus theilhaftig werden sollen, konnten die Männer, denen aufgetragen war, alle Völker zu lehren und zu taufen, sicherlich nicht zweifeln, wie ihnen Herr Kist S. 40 aufbürden will; es handelte sich, wir wiederholen es, lediglich um den Modus der Aufnahme, ob durch den Ceremonial- und Ritualdienst hindurch, oder mit Umgehung desselben.

Wie den Hinblick auf das A. T., so will der Verfasser auch die Rücksicht auf die Tradition von seiner Erörterung ausgeschlossen wissen, und tröstet sich, wie wir oben gesehen haben, mit der Bemerkung, daß diese Sache „keines Beweises und keiner Vertheidigung mehr bedürfe," d. h. abgethan sey. Solche Phrasen ständen auch uns zu Gebote, und wir hätten das gleiche Recht, davon Gebrauch zu machen; wir leisten aber aus freien Stücken Verzicht auf dieselben, und wollen statt ihrer nur etliche wohlbekannte Fragen widerholen: wo steht zu lesen im N. T., daß bei diesem Punkte und überhaupt die Tradition aus dem Spiel bleiben müsse? Welches sind die dicta probantia, daß sich der schöpferische, lebendige Geist in etlichen, wenn wir so sagen dürfen, gelegenheitlichen Schriften erschöpfte und verkörperte? Wie ist zu erweisen, daß der Ursprung des Christenthums und der neutestamentliche Canon von gleichem Datum sey? Gott behüte, daß wir die Schrift gering achten möchten: aber Lästerung ist es sicherlich keine, den heiligen Geist höher zu halten, der die Wahrheit verkündet, in Schrift und Wort, zur Zeit der Apostel, wie bis ans Ende der Tage.

Anstatt diesen Ausfall, den die Untersuchung des Verf. durch die Zurückweisung des A. B. und der Tradition erleiden mußte, auf irgend eine Weise, etwa durch die Doctrin

einer philosophischen Schule, zu decken, hat es ihm beliebt, noch zwei Grundsätze herbeizuholen, die an sich und im rechten Sinne aufgefaßt volle Wahrheit haben, aber unter seinen Händen den Ausreinigungsproceß befördern und beschleunigen mußten. Der erste dieser Grundsätze lautet dem Wesen nach so: unter den Daten und Aussprüchen der Schrift über die Kirche Christi auf Erden ist zu unterscheiden, ob sie eine bloß temporäre, oder ob sie eine allgemeine, für alle Zeiten güttige Regel bilden. Der Katholik findet sich hierin leichtlich zurecht; die Tradition ist ihm durchgängig dazu verhüflich, das Göttliche und sonach Unveränderliche von dem Menschlichen oder Veränderlichen zu unterscheiden, oder, um mit der neueren Schule zu reden, die starren und die flüssigen Elemente wahrzunehmen; allein der Protestant, — wo findet er den feststehenden, beruhigenden, zuverlässigen Canon? In der Schrift? sie hat keinen aufgestellt. In dem Dafürhalten seiner Confession? sie hat geändert. In der Meinung der angesehensten Theologen? man ist schwankend, welche es sind, und wenn auch nicht, sie stimmen nicht zusammen, und würden sie auch zusammenstimmen, man will keine Tradition. In seinem eigenen Urtheile? so wird es in der Regel gehalten, allein wie unsicher, wie befangen, wie veränderlich ist dieses!

Den zweiten Grundsatz entwickelt sich der Verfasser aus der Lehre der Schrift, daß die christliche Kirche an Vervollkommnung zunehme. Diese Lehre anerkennend, weiß der Katholik, daß dieselbe unveränderliche göttliche Wahrheit immer mehr und tiefer in das Bewußtseyn der Gläubigen eingedrungen und sich vollständiger auch der Form nach explicirt hat, und daß dieselbe kirchliche Verfassung ihre göttlichen Elemente immer reichlicher und mannigfaltiger ins Leben der Völker eingesenkt hat, und daß Wahrheit und Gnade immer mehr das Menschengeschlecht durchdringen und sein innerstes Wesen heiligen werde. Aber was macht Herr Kist aus

diesem Satze? Er macht daraus den Grundsatz: **daß es für die christliche Kirche keine stehende äußere Form für alle Zeiten und Orte gebe, weil diese die fragliche Vervollkommnung hemmen und unmöglich machen würde.** Nun, das weiß Jedermann, daß Fallenlassen nicht so viel ist als Vervollständigen, Aufgeben nicht so viel als Entwickeln, Reformiren nicht so viel als Destruiren! Das müssen wir übrigens gestehen, daß diese beiden Hinterthüren redlich ihre Dienste gethan, wo es galt, geschichtliche oder gegenwärtige Zustände der Kirche zu beurtheilen; nur darüber mußten wir uns wundern, daß Herrn Kist nicht auch die Schriften des N. T. in den Bereich der flüssigen Elemente hineingekommen und als unapostolisch oder interpolirt erschienen sind.

Nachdem wir so die Hauptsache der vorliegenden Preisschrift gewürdiget haben, bedarf es in Betreff des zweiten und dritten Theiles derselben bloß die Bemerkung, daß sie eine umsichtige und consequente Auswickelung und Verwendung der aufgestellten Grundsätze enthalten. Freilich weiß sich der Verfasser in die Umstände und Zeiten zu schicken, wo die bestehenden Verhältnisse nicht recht mit seinen Ansichten harmoniren wollen, auch denkt er billig genug, es nicht auf Rechnung des Christenthums zu schieben, daß selbst der reformirte Verstand nicht kalt genug ist, sich des äußern Kirchenwesens zu entschlagen und aus „Dienern der Gemeinde“ „Diener des göttlichen Wortes“ zu machen. Der **zweite Theil** hat die Aufgabe, folgende Thesen näher zu begründen und weitläuftiger auszuführen: „die christliche Kirche auf Erden ist kein äußerlich enge zusammenhängender Körper; doch bedarf sie gesellschaftlicher Einrichtungen, die aber veränderlich sind. Sie läßt als allgemeiner Complex aller Christen den Staat völlig unberührt, weil sie als solcher Complex nicht zur Erscheinung kommt, sondern in viele Corporationen und Gemeinden aus einander geht. Die Vereinigung von Christen zu kirchlichen Gesellschaften ver-

ändert in keinem Theile ihr bürgerliches Verhältniß. Während auf der einen Seite dem Staate das Recht zusteht, hinsichtlich der Kirche Maaßregeln zu treffen und auszuführen, die sein eigenes Bestehen und seine Wohlfahrt verbürgen und erhalten können, sind auf der andern Seite auch die kirchlichen Gesellschaften hinsichtlich ihrer Anhänglichkeit an ihre Confession und der Ausübung ihres Cultus vom Staate unabhängig. Es gibt keinen bestimmten, gebotenen äußern Gottesdienst; die religiösen Zusammenkünfte sind nur äußerliche und nothwendige Mittel zu einer geistigen Gottesverehrung. Mit Ausnahme des dem apostolischen Vorbilde gebührenden Ansehens bleibt die Einrichtung dieser Zusammenkünfte den Christen aller Zeiten und Orte überlassen. Die Leitung derselben kann von den Gemeinden bestimmten Personen übertragen werden, die aber keineswegs einen Orden oder einen abgesonderten Stand bilden. Die Pflichten dieser Gemeindediener bestimmen sich durch den Zweck des Bestehens des Christenthums auf Erden."

Der dritte Theil enthält die Application dieser Thesen auf die Kirche, sowohl nach ihrer historischen Entwickelung, als nach ihrem dermaligen Bestand, mit besonderer Rücksichtsnahme auf die Niederlande. Daß der Verfasser in der Reformation nicht eine Zurückführung auf das Urchristenthum, sondern einen wesentlichen Fortschritt sieht, der aber nicht auf halbem Wege stehen bleiben darf, namentlich auf eine Ausmerzung der in die Christenheit eingeschlichenen heidnischen und jüdischen Elemente loszugehen hat; daß er den Calvinismus entschieden vor dem lutherischen Protestantismus hinsichtlich des Christenthums bevorzugt; daß ihm eine besondere clericalische Kleidung oder der gothische Kirchenbau nicht zusagt; daß er dem preußischen Gouvernement wegen der bekannten Agendengeschichte kein Lob spendet[1]): das und vieles Andere sind Dinge, die sich bei ihm und seinem Standpunkte wie von selbst verstehen.

[1]) Man sehe hierüber S. 141. 260. 283. 287. 297, 308.

Nicht so von selbst sollte es sich verstehen, daß ein Mann, der die Liebe als das einzige Band der ganzen Christenheit bezeichnet, gegen die katholische Kirche und ihre Verfassung so wenig Liebe verspüren will, und es über sich vermag, Dinge auszusprechen, die einem jungen Deutschen Ehre machen würden. Hierüber müssen Sie uns, Herr Doctor, schon noch ein kurzes Wörtlein sprechen lassen! Wir verzeihen es Ihnen gerne, daß Sie den heiligen Cyprian des „Unverstandes“ bezüchtigen ob seiner Lehre über die Einheit der Kirche; daß Sie das „viele unschuldige Blut von wahren oder vermeintlichen Ketzern“ in Erwähnung bringen, das man hätte „sparen“ können; daß Sie „einen aus sinnlichen Gebräuchen bestehenden, äußeren Gottesdienst“ nur für solche ein „Bedürfniß“ seyn lassen, „die noch nicht vom Lichte des Evangeliums erleuchtet sind, oder denen dieß Licht gleichsam (quasi!) von dunkeln Wolken verhüllt ist;“ daß Sie „die ersten Begründer der päbstlichen Hierarchie,“ einen Innocenz I., Leo und vorzugsweise Gregor den Großen“ unter Andern auch von einem guten Theil „Herrschsucht und Politik“ besessen machen, und überhaupt so Vieles von „Schwärmerei und Herrschsucht,“ von „unumschränkter Herrschaft“ und von „Bollwerken“ gegen dieselbe, von „fortwährenden Anmaßungen,“ von „furchtbarsten Ungeheuern“ und von einem „abzuschüttelnden Joche“ zu sagen wissen; daß Sie mit dem „Jansenismus“ und denen sympathisiren, welche „die römische Kirche von dem Unchristlichen, das sie entstellt, zu befreien“ trachten; daß Sie ganz folgerichtig hiemit ex cathedra dociren, „die römische Kirche verblende und bezaubere durch ihren den Sinnen schmeichelnden Gottesdienst“ nur jene „Völker, die bis jetzt keines höhern christlichen Sinnes und sittlicher Veredlung fähig sind,“ und „die katholische Kirche habe eine Wasserscheue vor den Universitäten,“ und sie habe „den geistigen Zweck des Christenthums immer mehr ganz

aus dem Auge verloren," und „es habe ihr die Reformation ihr bestes Erbtheil entzogen," und „der am weitesten vorangeschrittene Theil der Christenheit" habe sich losgesagt von ihr, und „dem protestantischen Lehrer werde doppelte Hochachtung und Liebe gezollt;" daß Sie mit I. Pet. 2, 3 die „gesammte protestantische Christenheit" aufmuntern, „mit dem Herzen und dem ganzen Leben die Liebe dessen zu verherrlichen, der aus der Finsterniß uns berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte:" dieses und noch vieles Andere müssen wir Ihnen schon nachsehen; denn auf der Höhe, die Sie eingenommen haben, sind dergleichen Orakelsprüche das theologische Nichtnichtseynkönnen und die schlechthinige Nothwendigkeit. Aber sehen Sie, außer den Kraftausdrücken, womit Sie das Oberhaupt der katholischen Kirche begrüßen, haben Sie nicht nur ein oder zwei Mal, sondern so oft Sie Gelegenheit finden konnten, den Pabst als eine „fremde, ausländische Gewalt," als eine „auswärts bestehende geistliche Macht," als eine „ausländische Obrigkeit" bezeichnet. Das hätte einem Doctor der Theologie nicht passiren sollen, daß er das Haupt das Ausländische und Fremde des Leibes nennt. Sie sind ein Prediger der Gewissensfreiheit und Toleranz; — warum wollen Sie die Katholiken knechten und die niederländische Regierung ermuthigen, „gegen die Anmaßung einer fremden Gewalt, denn als solche sey der römische Stuhl zu betrachten, in Bezug auf einen so ansehnlichen Theil seiner Unterthanen auf ihrer Hut zu seyn?!" Sie sind sonst ehrlich und sagen offen, was ihre Meinung ist; — warum schrauben Sie Ihre Ausdrücke so sehr, wo es gilt, Ihren Haß wider die katholische Kirche niederzulegen und Ihr Bedauern zu äußern, „daß in unsern Tagen selbst protestantische Fürsten sich wegen des Gewissens oder der Schwachheit eines Theiles ihrer Unterthanen verpflichtet erachteten, mit der römischen Curie Uebereinkünfte zu schließen?!"

Haben denn die protestantischen Fürsten ihre katholischen Unterthanen als Heloten überkommen, daß ihr „Gewissen," oder, wenn Sie lieber wollen, ihre religiöse „Schwachheit" und Bornirtheit keine Beachtung und Schonung verdient? Sie sprechen viel von Freiheit und Selbstständigkeit der einzelnen kirchlichen Gesellschaften; — warum gönnen Sie diese nicht auch den Katholiken, sondern ermahnen die Regierungen zur Ergreifung „außergewöhnlicher Maaßregeln," indem Sie wörtlich sich also fassen: „besonders ist das fortwährende Verhältniß der römisch-katholischen Kirchengenossenschaft zu einer ausländischen Gewalt und ihre Bloßstellung gegen auswärtigen, für das Glück und die Ruhe des Staates oft nachtheiligen und höchst gefährlichen Einfluß, der Art, daß der Staat hinsichtlich desselben oft zu außergewöhnlichen Maaßregeln seine Zuflucht nehmen muß!" Sie lassen sonst wenig von einer salbungsreichen Frömmigkeit verlauten; aber wo sie es thun, da muß sie mit Verhöhnung und Kränkung der Katholiken gesättiget werden. So sprechen Sie davon, daß die niederländische protestantische Geistlichkeit „die Renten eines durch den frommen Eifer früherer Geschlechter zusammengebrachten Capitals genieße." Das wäre sicherlich übergenug gewesen, wir hätten Ihnen gern das gläubige Anhängsel erlassen: „wir haben Grund, auch hier mit Ehrfurcht den weisen Gang der Vorsehung zu bewundern, welche ein in der Kirche eingeführtes Dogma, nämlich das von der Verdienstlichkeit der sogenannten guten Werke, und die übertriebenen Schenkungen an Kirchen und Klöster, welche so viele nichtsthuende Geistliche in Ueberfluß und Ungebundenheit leben ließen, einem solchen Zwecke dienstbar gemacht hat und auf diesem Wege Gutes aus Verkehrtem entsprießen ließ!" Wenn dieses Knechten und Placken, dieses Hetzen und Spotten und Höhnen „die Förderung der Wahrheit und Freiheit" heißen soll, die Sie S. 254 als „die besten und einzigen Waffen" bezeichnen, „welche

der Protestantismus gegen die katholische Kirche besitzt und durch welche er sicher siegt:" dann beklagen wir alle diejenigen, so in die Treffnähe dieser „besten und einzigen Waffen" gestellt sind.

II. Ungleich ansprechender und für das kirchliche Leben begeisternder, als die eben besprochene Schrift, ist die Arbeit des Hrn. Huther. Zwar läßt auch er es nicht an einer tiefen Verkennung oder absichtlichen Entstellung der katholischen Lehre gebrechen, und gleich auf der ersten Seite seines Schriftleins bringt er uns die stereotype Redensart entgegen: die vorprotestantische Periode der Kirche sey „die Zeit des fast allgemeinen Abfalles von Christus" gewesen; allein man weiß wohl, wie man es mit solchen Euphemismen zu nehmen hat, die durch die Noth der Selbstvertheidigung zur Welt geboren wurden[1]). Außerdem wird uns vom Verfasser oft genug mit den Redensarten: „evangelischer Geist," „evangelisch frei," „ursprünglich evangelischer Sinn," — unsere unevangelische Verirrung, Knechtschaft und Unsinnigkeit vorgerupft, und gelegenheitlich auch unter Hinweisung auf „den Geist der wahrhaft großartigen Toleranz der protestantischen Kirche" angemerkt,

---

[1]) Hat doch Luther selber, der hierin sicherlich noch von keinem überboten worden, es zu Geständnissen, wie folgende, gebracht: „Gott aber hat wunderlich das Evangelium in der Kirchen erhalten, das es von der Canzel dem Volk gesagt ist, von Wort zu Wort, so sind auch für und für im Bapsthumb blieben, der Kinderglaube, das Vatter unser, die Tauffe, das Sakrament des Altars" Tischreden Eisl. Ausg. S. 54. „Wir bekennen, das im Babsthumb viel christliches Gut, ja alles christlich Gut sey, und auch daselbst herkommen an uns, nemlich, wir bekennen, das im Babsthumb die rechte heilig Schrift sey, rechte Tauffe, recht Sakrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünde, recht Predigtamt, rechter Catechismus, als das Vatter unser, zehen Gebott, die Articel des Glaubens. Ich sage, das unter dem Bapst die rechte Christenheit ist, ja der Ausbund der Christenheit, und viel frommer grosser Heiligen." Luth. Werke, Wittenb. A. tom. II. S. 279.

daß dieselbe „dem sich in sich zurückziehenden Katholicismus durchaus fremd sey;“ allein bei Alledem ist er doch billig genug, die uns geltenden Vorwürfe auch auf die alte Kirche, namentlich den heiligen Cyprian, ja sogar auf den heil. Ignatius, überzutragen und so durch gleichmäßige Vertheilung der Schuld auf große Zeitläufte dieselbe gleichsam zu paralysiren. Zur weiteren Satisfaction wird uns noch eine Reihe von Lobsprüchen gespendet, die der Verf. seinen eigenen Glaubensgenossen versagen zu müssen glaubt. Wir sind zwar von Haus aus nicht versessen auf Lobeserhebungen, die durch anderweitige reichliche Einbußen wieder gehörig limitirt werden; gleichwohl verlangt es die Billigkeit, daß wir etliche Stellen wörtlich hier anfügen.

„Zwar wollen wir es nicht verkennen,“ heißt es S. 196 u. ff., „daß die Idee Cyprian's von der Kirche ... kein reiner Abdruck der Wahrheit ist, allein das lebendige Bewußtseyn der Gemeinschaft mit den christlichen Brüdern, die Begeisterung für die Kirche des Herrn, dieses beides, wie es sein Herz durchdrang, bleibt darum nicht minder groß und herrlich, und deßhalb, weil diese Worte (Cyprian's) jenes Bewußtseyn und jene Begeisterung aussprechen, scheint es wol an der Zeit zu seyn, auf sie hinzuweisen, da wir es wol bekennen müssen, daß wir eben hieran nur zu arm sind. Anders scheint es in der katholischen Kirche zu seyn, wenigstens schallen von dort noch beständig Stimmen zu uns herüber, die eine Begeisterung bekunden, von der wir in der protestantischen Kirche wenig genug finden!“ (Hier folgt eine lange Stelle aus Möhlers Symbolik). „Das — dünkt mich — kann uns nicht zum Ruhme gereichen, daß es uns so sehr an der Begeisterung fehlt, mit der der Katholik sich als Glied der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Christi fühlt. Wahrlich, darin sollten wir nicht hinter ihm zurückstehen!“ „Daß diejenigen, die des Glaubens an Christum ermangeln, die statt in dem Herrn in sich selbst das Heil suchen, auch kein wahres und

lebendiges Interesse an der auf Christus gegründeten und in ihm lebenden kirchlichen Gemeinschaft haben, ist natürlich — daß aber bei so vielen Gläubigen unter den Protestanten jenes Interesse nur zu sehr zurückbleibt, daß sie, sich in Gemeinschaft mit dem Herrn wissend, sich nicht eben so sehr als Glieder seiner Kirche fühlen, ist ein unnatürlicher Zustand." ... „Wir dürfen nicht übersehen, daß jener ärmliche Magdsdienst, in den die protestantische Kirche eingetreten ist, ihr eine bittere Frucht erzeugt hat, die nämlich, daß so viele ihrer Glieder das Bewußtseyn von der Freiheit, die ihr ihrem Wesen nach zukommt, und damit zugleich das wahre kirchliche Interesse eingebüßt haben; und wir mögen deßhalb wol den Herrn bitten, daß er sie aus jenen Banden wieder erlösen wolle."

Uns aller Glossen über diese Geständnisse und Klagen enthaltend, wenden wir uns zum Inhalte des vorliegenden Buches. Die Einleitung abgerechnet, die wir dem Schlusse unseres Referates vorbehalten müssen, werden in sieben Paragraphen folgende Punkte abgehandelt: „Kirche und Welt," „Einheit der Kirche," „Episcopat," „Häretiker," „Tradition," „Heiligkeit der Kirche — Kirchenzucht," „Vollendung." Ueberall bildet die Lehre des heil. Cyprian die Grundlage, jedoch wird auch aus andern Vätern das Geeignete herbeigezogen, und unter den Neuern hauptsächlich auf Rothe Rücksicht genommen. Mit Recht wird die Behauptung ausgesprochen, daß „Cyprian einen Wendepunkt in der Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Kirche bilde;" allein nur die Ignorirung der Möhler'schen Schrift über die „Einheit in der Kirche" konnte den Verfasser zu der andern Behauptung vermögen, daß diese seine Ansicht bis jetzt noch von keinem „im Einzelnen festgehalten und durchgeführt" worden sey.

Wenn wir im Allgemeinen der Art und Weise, wie die gestellte Aufgabe gelöset worden, unsern Beifall gerne zollen, und Herrn Huther namentlich das Zeugniß großer

Vorliebe für patristische Studien zusprechen; so möchten wir doch wünschen, daß es ihm beliebt hätte, die Doctrin des heil. Cyprian's so selten als möglich zu commentiren und mit ihm über die Wahrheit oder Falschheit derselben zu rechten. Wir verkennen zwar die Schwierigkeit nicht, die es für einen Protestanten hat, sich in das Bewußtseyn eines so entschieden katholischen Mannes hineinzuleben; allein das scheint denn doch nicht zu viel verlangt zu seyn, daß man seiner subjectiven Ueberzeugung zuliebe hinsichtlich gewisser Punkte es nicht dahin solle kommen lassen, daß Etliches nur oberflächlich berührt, Anderes absichtlich übergangen, und wieder Anderes geradezu falsch angegeben wird. Und dennoch fehlt es uns nicht an Belegen, daß der Verf. in dieser dreifachen Manier schuldig geworden.

So wird S. 63 behauptet, der heil. Cyprian „bezeichne in keiner Stelle die Presbyteri als Theilnehmer des sacerdotium; sondern überall nehme er dieß nur für sich als den Bischof der Gemeinde in Anspruch." Das heißt mit andern Worten: Cyprian vindicirt die priesterliche Würde ausschließlich den Bischöfen. Und dennoch beweisen alle einschlägigen Stellen, sowie der vielfach vorkommende Gebrauch, die Ausdrücke: episcopus und sacerdos als synonyme für einander zu setzen, nur so viel, daß diesem Kirchenvater die Bischöfe vorzugsweise als Priester galten. Abgesehen nämlich davon, daß er den Presbytern nirgends die priesterliche Würde geradezu abspricht und sie überall von den Diakonen unterscheidet und über dieselben stellt: so müßte es sich doch wunderlich ausnehmen, wenn Cyprian von keiner bestimmten Würde und keinem bestimmten Wirkungskreise derer wissen sollte, die schon der heil. Ignatius mit den Aposteln in Parallele gestellt hatte[1]). Doch die Sache wird über allen Zweifel erhoben, wenn man, mit Umgehung

[1]) „Παντες τῳ ἐπισκοπῳ ἀκολουθειτε, ὡς Ιησους Χριστος τῳ πατρι, και πρεσβυτεροις, ὡς τοις ἀποστολοις." Ep. ad Smyrn. cap. 8.

etlicher zweifelhaften Stellen, den 34. Brief, der unserm Verf. entgangen zu seyn scheint, in's Auge fassen will. Hier ist von einem Presbyter, Namens Gajus, die Rede, es wird von ihm gesagt, daß er einen Diakon, d. i. einen Altargehülfen gehabt habe, und die karthaginensischen Priester werden belobt, daß sie diese Männer nicht in ihre Gemeinschaft aufgenommen, weil sie selber mit den Gefallenen in Gemeinschaft getreten waren, und deren Opfergaben dargebracht hatten [1]). Es stellt sich daher die Sache für die Cyprianische Zeit so heraus: die Bischöfe waren die Priester per eminentiam, die Presbyteri waren zur Theilnahme an ihrem Priesterthum berufen und in ihren priesterlichen Verrichtungen durchweg vom Bischofe abhängig; etliche derselben behielt sich der Bischof gänzlich vor; beim heil. Opfer waren die Presbyteri seine Assistenten. War aber der Bischof abwesend, so unterblieb darum das Opfer nicht, auch mußte den Landältesten frühzeitig ein weiterer und selbstständigerer Wirkungskreis vergönnt werden; jedoch blieb es ihnen auch noch in späteren Zeiten untersagt, am Bischofssitz zu celebriren [2]).

Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit dem, was der Verf. S. 80 über die Stellung des Bischofs zu der Gemeinde, und von der Theilnahme der letzteren an der Bischofswahl beibringt. Er übersetzt eine Stelle aus dem 67. Briefe und zieht die Folgerung: „deßhalb, weil bei der Wahl eines Bischofs die Zustimmung der Gemeinde

[1]) „Integre et cum disciplina fecistis, ... quod ... Gajo Diddensi presbytero et diacono ejus censuistis non communicandum, qui communicando cum lapsis et offerendo oblationes eorum, in pravis erroribus suis frequenter deprehensi, ... in praesumtione et audacia sua pertinaciter perstiterunt."

[2]) „Presbyteri ruris in ecclesia civitatis episcopo praesente vel presbyteris urbis ipsius offere non possunt, nec panem sanctificatum dare calicemque porrigere." Conc. Neocaesar. can. 13 anno circ. 314. Harduini acta Conc. t. I. p. 286.

erfordert wird und nur mit dieser die Ordination eine recht- und gesetzmäßige ist, bleibt der Gemeinde auch nach der Wahl das Recht, sich von dem Bischofe, wenn er sich hiernach als ein Unwürdiger zeigt, wiederum loszusagen." Darum soll auch, wie weiterhin verlautet, Cyprian mit sich selber im Widerspruch stehen, den er nur hätte vermeiden können, „wenn er entweder die angebliche Gleichheit der Bischöfe mit den übrigen Gemeindegliedern anerkannt, oder die Superiorität derselben über diese bis dahin gesteigert hätte, daß jede Mitwirkung der Gemeinde bei der Wahl derselben ganz zurückgewiesen, und diese den anderen Bischöfen allein zugewiesen worden wäre." Von der Wahrheit dieser Bemerkungen konnten wir uns nicht überzeugen, noch auch den fraglichen Widerspruch auffinden. Dem Cyprian sind die Bischöfe als Nachfolger der Apostel göttlicher Einsetzung[1]), und für ihre Verwaltung nur Gott verantwortlich; in ihr Amt werden sie eingesetzt durch die Ordination[2]). Die Art und Weise aber, wie ihre Wahl zu Stande kommt, ist dahin bestimmt, daß sie von den Provinzialbischöfen in Gegenwart des Volkes, weil dieses das Leben der Einzelnen kennt und ihren Wandel beobachtet hat, vorgenommen wird[3]). Die Theilnahme des Volkes läuft daher lediglich auf ein Zeugnißgeben hinaus, welches unter verschiedenen Modificationen, je nach dem Erforderniß der Zeitumstände, von jeher in der Kirche statt gefunden hat und noch statt findet[4]). Nun fordert allerdings Cyprian die Gemeinde auf, mit einem unwürdigen Bischof die Gemeinschaft abzubrechen[5]); allein der Satz, daß die Bischöfe

[1]) Epp. 45. 66.

[2]) Ep. 69.

[3]) „Episcopi ejusdem provinciae quique conveniant, et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit." Ep. 67.

[4]) Cf. Conc. Trid. sess. XXIV. de ref. cap. 1.

[5]) Ep. 61.

nur Gott verantwortlich seyen, hat auch nicht den Sinn, daß sofort auf Erden kein Gericht über den Bischöfen stehe, sondern daß dieß Gericht den Stellvertretern Gottes zukomme, und daß die Gemeinde gehalten sey, das Urtheil derselben zu respectiren. So war es damals, so im Wesentlichen noch jetzt [1]).

Eben so willkürlich und aus protestantischer Befangenheit hervorgegangen ist es, daß der Verf. S. 105 die Institution des Episcopats als „mit den Principien des N. T. im Widerspruch stehend" findet; daß S. 116 zufolge der heil. Ignatius bei seiner Darstellung der bischöflichen Würde „oftmals übertreibt, wie dieß seinem zur Leidenschaftlichkeit sich hinneigenden Gemüthe sehr natürlich" gewesen sey [2]); daß S. 143 dem Cyprian zugemuthet wird, „er stimme in Betreff der alleinigen Autorität der heiligen Schrift als der ewig gültigen Norm ganz mit den Protestanten überein," indem er doch nachdrücklich mit und neben der Schrift die apostolica „traditio" hervorhebt, von einem „sacramentum divinae traditionis" spricht und nur dann einen Recurs an die Schrift verlangt, wo die Tradition selber eine schwankende und unsichere ist, und es sich überdieß nur um Gewohnheiten in der Disciplin handelt [3]), zu geschweigen, daß er einer Tradition nur dann

---

[1]) Conc Trid. l. c. cap. 5.

[2]) Gegen solche Argumente läßt sich nichts mehr einwenden. Ignatius in der Leidenschaftlichkeit übertreiben! im Angesichte des Todes übertreiben! durch Uebertreibung einen falschen Glaubenssatz in die Kirche einschmuggeln!

[3]) „Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes, praecepta divina servantes, ut si in aliquo nutaverit et vacillaverit veritas, ad originem dominicam et evangelicam, et apostolicam traditionem revertamur, et inde surgat actus nostri ratio, unde et ordo et origo surrexit. Traditum est enim nobis, quod si unus Deus, et Christus unus, ... a qua unitate quisquis discesserit, cum haereticis necesse est inveniatur, quos dum contra ecclesiam vindicat, sacramentum divinae traditionis impugnat." Ep. 73.

entgegen ist, wenn sie mit der Schriftlehre — wohlverstanden, nicht nach der subjectiv-willkürlichen Auslegung, denn diese verwirft er[1]) — in Widerstreit kommt; daß S. 178 u. ff., wo von der Wiederaufnahme der Gefallenen die Rede ist, die von Cyprian so nachdrücklich hervorgehobene Beichte[2]) kaum berührt werden mochte; und endlich daß uns sogar S. 186 die Behauptung entgegenkommt: „unserm Kirchenvater zufolge gehe der Gottlose unmittelbar in den Zustand der Qual, der Fromme in den der Seligkeit über, von einem Zwischenzustande zwischen dem Tode und dem jüngsten Tage sey bei ihm nirgends die Rede," — und doch redet Cyprian, die Ewigkeit der Höllenstrafen festhaltend[3]), nicht allein vom Gebete für die Abgestorbenen[4]), sondern auch von solchen, die lange für ihre Sünden Schmerzen zu leiden, lange im Feuer geläutert zu werden und erst am Tage des Gerichts auf den Ausspruch des Herrn zu harren haben, und er redet von diesen im Gegensatze von denen, die hienieden ihre Sünden abbüßen[5])!

---

[1]) Man vergl. die von unserm Verf. selber S. 130 u. f. ausgehobene Stelle.

[2]) Epp. 11, 16, 18, 55. tractatus de lapsis an vielen Orten.

[3]) „Credite illi, qui incredulis aeterna supplicia gehennae ardoribus irrogabit ... Cremabit addictos ardens semper gehenna et vivacibus flammis vorax poena, nec erit, unde habere tormenta vel requiem possint aliquando vel finem." Ad Demetrian.

[4]) „Episcopi censuerunt, ne ... si quis hoc fecisset, offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur ... Non est, quod pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio etc." Ep. 1.

[5]) „Aliud est, ad veniam stare, aliud in gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem; aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem; aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne; aliud

Am meisten haben wir indessen Grund, unsere Einsprache wider das zu erheben, was der Verf. in der Einleitung zu seiner Schrift beibringt. Hier hat er sich die Aufgabe gestellt, „darauf hinzusehen, welches wenigstens den Grundzügen nach die später in der römisch-katholischen Kirche geltend gewordene Ansicht über die Kirche sey, und wie diese sich zu der evangelischen verhalte." Je weniger wir darauf ein Gewicht legen wollen, daß er sich nicht einmal eines dogmatisch genauen Ausdruckes bedienen mochte, und mir nichts dir nichts, „den heiligen Geist als ein Band" bezeichnet, „durch welches die Gläubigen verbunden werden," oder ihn mit dem Abstractum „des die Kirche belebenden und durchdringenden Gemeingeistes" identificirt; und daß er, um die katholische Lehre zu erhärten, sich Bequemlichkeits halber lediglich an den römischen Katechismus wendet: um so nachdrücklicher ist es zu rügen, daß er die katholische Lehre weder in ihrer Ganzheit noch in ihrer Reinheit darstellt, daß er unserer Kirche aufbürdet, was sie nicht lehrt, und ihr das zuschreibt, was sie anathematisirt, und das ihr abstreitet, was sie ausdrücklich behauptet, und daß er in Uebereinstimmung hiemit die protestantische Doctrin vertuscht, das Leidentliche daran zum Bessern wendet, über ihre Verlegenheiten hinwegeilt und ihr das katholische Dogma unterschiebt.

Für's Erste nämlich ist es ihm nicht der Mühe werth, die Definition, welche der römische Katechismus von der Kirche gibt, aufzunehmen, sondern er wendet sich sogleich zu dem Lehrsatze, daß sich in der Kirche Gute und Schlechte neben einander befinden. Dieses Versäumniß müssen wir gut machen. Es sagt aber besagter Katechismus [1]): „Communi vero ... sacrarum scripturarum consuetudine haec vox (sc. ecclesia) ad rempublicam christianam fideliumque

peccata omnia passione purgasse; aliud denique pendere in die judicii ad sententiam Domini." Ep. 55.

[1]) Catech. rom. pars I. cap. 10, q. 2. Nro. II.

tantum congregationes significandas usurpata est, qui scilicet ad lucem veritatis et Dei notitiam per fidem vocati sunt, ut, rejectis ignorantiae et errorum tenebris, Deum verum et vivum pie et sancte colant, illique ex toto corde inserviant.“ Dieß ist die Definition in ihrer Allgemeinheit, und je nachdem verschiedene Momente des kirchlichen Organismus und Lebens in's Auge gefaßt werden, kommen auch nähere Bestimmungen zu ihr hinzu, wie z. B. die von der göttlichen Institution der Hierarchie u. s. w.

Für's Zweite folgert er aus der von ihm allegirten Stelle, „daß nach dem katholischen Sprachgebrauche die fideles noch keineswegs renati seyen, sondern nur diejenigen, welche die in der Kirche geltenden Glaubenssätze annehmen und für wahr halten, mögen sie nun Theil haben an dem heiligen Geiste, oder nicht.“ Die mitgetheilte Definition hingegen sagt von den Gliedern der Kirche: „per fidem vocati sunt, ut ... Deum ... colant, illique ... inserviant,“ und der Verf. hätte wissen sollen, daß, um in die Kirche aufgenommen zu werden, der Glaube vorausgesetzt und ausdrücklich der Empfang der Taufe verlangt wird[1]), und daß es Lehre der Kirche sey, es werde durch die Taufe eine Wiedergeburt bewirkt, die Getauften seyen also Wiedergeborene[2]). Glieder der katholischen Kirche sind also ihrer Lehre zufolge die durch die Gnade Christi Wiedergeborenen, und den Wirkungskreis dieser Gnade dehnt sie bekanntermaßen so weit aus, daß sie auch eine Begierd- und

[1]) Catech. rom. pars II. cap. 2, q. 39: „Praeter baptismi voluntatem fides etiam ... ad consequendam sacramenti gratiam maxime necessaria est ... Qui crediderit et baptizatus fuerit etc.“

[2]) Conc. Trid. sess. V. de pecc. orig. Nro. 5: „Si quis asserit, per ... gratiam, quae in baptismate confertur, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: anathema sit; in renatis enim nihil odit Deus, quia etc.“ Catech. rom. l. c. q. 41—53.

Bluttaufe lehrt [1]), und ausdrücklich behauptet, sie, die Kirche, umfasse nicht nur die Verklärten und Seligen im Himmel, sondern sie sey und heiße unter Andern auch darum die katholische, weil sie von Adam bis an's Ende der Welt alle Gläubigen umschließe [2]).

Zum Dritten hat es ihm nicht beliebt, näher darauf einzugehen, was denn die Lehre, daß sich in der Kirche Gute und Böse neben einander befinden, eigentlich besagen wolle. Offenbar will diese in der Schrift oft und deutlich genug ausgesprochene Lehre nicht besagen, daß die Schlechten Theil an Christus und seiner Seligkeit haben, und die Kirche bezeichnet die **infideles, haeretici** [3]) **et schismatici** und die **excommunicati** als ihrer Gemeinschaft verlustig [4]), und lehrt, daß die verlorene Gnade der Rechtfertigung und die Versöhnung mit der Kirche durch den Empfang des Bußsacramentes wieder gewonnen werden müsse [5]). Wenn sie nichts desto weniger nicht Jeglichen, der ihr in Betreff seines Glaubens oder seines Wandels verdächtig vorkommt, sofort auch aus ihrer Gemeinschaft ausscheidet, so thut sie solches nicht aus Gleichgültigkeit, sondern weil sie nicht vermessen urtheilen mag, und Gott das Gericht über das Innere der Menschen anheimstellt, außer wo diese, wie im Beichtstuhle, sich ihr selber in ihrer wahren Gestalt offenbaren [6]).

Viertens wird der Unterschied zwischen der katholischen

[1]) Conc. Trid. sess. VI. de justific. cap. 4.

[2]) Catech. rom. pars I. cap. 10, q. 5. Nro. I. u. q. 14.

[3]) Solche nennt die Kirche diejenigen: „qui, ecclesiae auctoritate neglecta, impias opiniones pertinaci animo tuentur." Catech. rom. l. c. q. 1 Nro. II.

[4]) Catech. rom. l. c. q. 8.

[5]) Conc. Trid. sess. VI. cap. 14 et can. 29. sess. XIV. cap. 1, 2.

[6]) Catech. rom. l. c. q. 6 Nro. II.: „Possunt vero etiam homines aliquibus conjecturis opinari, quinam sint, qui ad hunc piorum hominum numerum pertineant, certo autem scire minime possunt."

und protestantischen Lehre über die Kirche dahin bestimmt, daß jene eine congregatio fidelium, diese eine congregatio sanctorum annehme. Dieß läßt sich einmal hören von einem Manne, der es ex professo wissen sollte, daß die Reformatoren den Glauben allein als rechtfertigend anpreisen und die Verachtung der Werke eines in Liebe thätigen Glaubens so hoch treiben, daß sie dieselben sogar für läßliche und Todsünden erklären und immer auf ihr „fortiter et fortius crede“ wieder zurückkommen. Doch was sollen wir uns ereifern, kennen wir ja die Anathematismen der sechsten Sitzung der Trientersynode wider diejenigen, die die Freiheit des Willens leugnen, einer äußerlichen Imputation huldigen, die sich für gerecht halten müssende Zuversicht lehren, der Prädestination anhängen, die Unmöglichkeit, die Gebote Gottes zu halten, behaupten, den Glauben als das allein Nothwendige und den Unglauben als die einzige Sünde bezeichnen, Christum nicht als Gesetzgeber, das Evangelium nicht als Gesetz anerkennen, und die Verwerflichkeit und Verdammungswürdigkeit der guten Werke zum Dogma erheben[1])! Wenn die protestantischen Bekenntnißschriften die wahren Glieder der (unsichtbaren) Kirche sancti nennen, so darf nicht vergessen werden, daß sie im Gegensatze zu uns die Wiedergeburt in die Sündenvergebung (Nichtmehranrechnung) und in die Imputation der Gerechtigkeit Christi setzen, so daß die Ausdrücke: sancti, renati eben soviel und nicht mehr bedeuten, als: electi und praedestinati, was sich auch aus den vom Verf. S. 32 u. ff. angezogenen Stellen ergibt.

Fünftens fällt es Hrn. Huther gar nicht bei, auf die Blößen seiner eigenen Confession näher einzugehen. Wenn das Augsburger Bekenntniß sagt: „est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta,“ und die Apologie hinzusetzt: „ecclesia est congregatio sanctorum, qui vere

[1]) Conc. Trid. sess. VI. can. 4—6, 9, 11—16, 17—19, 21, 25, 27. Vergl. auch Möhler's Symbolik 5. Aufl. S. 100—256.

credunt evangelio Christi et habent spiritum sanctum:" so gehört nicht viel Verstand dazu, die Wahrnehmung zu machen, daß man unter Anleitung dieser Definitionen sich niemals vom Vorhandenseyn der wahren Kirche sichere Kunde verschaffen kann; denn rechte Predigt, rechter Glaube, rechte Verwaltung der Sacramente, rechter (nicht vermeintlicher) Besitz des heil. Geistes ist doch nur in der rechten Kirche, und nach eben dieser wird ja gefragt und gesucht. Vielleicht ist es das Wissen um diese Schwierigkeit, die den Verf. bestimmte, in der Folge das Wörtlein „recte" so gerne zu elidiren.

Für's Sechste wirft er der katholischen Kirche Ignoranz vor in einem Punkte, der ihr eigener Lehrsatz ist und vom symbolischen Protestantismus perhorrescirt wird. Um ihn hierin zu widerlegen, dürfen wir nur seine eigenen Worte hersetzen und sie unten mit entsprechenden Stellen aus dem Tridentinum begleiten. Er sagt nämlich: „der Christ, der im lebendigen [1]) Glauben an den Heiland mit diesem verbunden lebt, ist als solcher durch die erlösende und versöhnende Kraft dieses seines Herrn sowohl von dem Banne, unter den er um seiner Sünde willen gestellt war, als auch von der Sünde selbst, befreit [2]); er ist zu dem neuen Leben des Geistes wiedergeboren [3]) und, in das selige Leben seines Versöhners aufgenommen, in Wahrheit ein Kind Gottes geworden [4]). Er kann mit Paulus sprechen: „„Ich

---

[1]) Die „fides charitate formata" gegenüber der „zusammengeflickten Nodel" Luthers. Conc. Trid. sess. VI. cap. 7: „fides, quae per charitatem operatur." Cap. 11: „Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt."

[2]) Sess. V. Nro. 5: „Si quis asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet. . . a. s."

[3]) Sess. VI. cap. 7: „Renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus." „Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis "

[4]) Sess. V. Nro. 5: „Veterem hominem exuentes, et novum,

lebe, doch nicht ich rc.,"" ... es gilt von ihm das Wort desselben Apostels: „„Ist Jemand in Christo, so ist eine neue Creatur, das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden [1]."" Dessenungeachtet befindet er sich zugleich noch immerdar in dem Stande der Heiligung, so daß die Vollkommenheit, die er in Christo bereits empfangen zu haben sich rühmen kann, für ihn doch auch noch fortwährend das ihm vorgesteckte Ziel ist, dem immer näher zu kommen die beständige Aufgabe seines Lebens bleibt [2]. ... Hievon weiß freilich die katholische Kirche nichts, die den Christen nur für das nimmt, wie er sich in seinem Leben darstellt; sie erkennt es nicht an, daß der Gläubige beides zugleich seyn kann, ein Sieger über die Sünde und ein Streiter wider die Sünde, ein im Stande der Heiligkeit und ein im Stande der Heiligung Begriffener und in diesem Sinne ein Seyender und Werdender [3]; er ist vielmehr als ein Unvollkommener auf dem Wege der Heiligung begriffen, wie die große Masse der wiedergeborenen Gläubigen, oder als ein Vollkommener bereits zur Heiligkeit durchgedrungen, wie die von ihr als Heilige Verehrten [4]."

---

qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, ... ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi."

[1]) Sess. VI. cap. 7: „Itaque veram et christianam justitiam accipientes, eam ceu primam stolam pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit. ..."

[2]) Sess. VI. cap. 10: „Sic ergo justificati et amici Dei et domestici facti, euntes de virtute in virtutem renovantur, ut apostolus inquit, de die in diem, hoc est, ... in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide, bonis operibus crescunt atque magis jusificantur, sicut scriptum est: qui justus est, justificetur adhuc."

[3]) Sess. VI. cap. 10 et 11: „De die in diem renovantur." „Licet in hac mortali vita, in levia saltem ... peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi etc."

[4]) Sess. VI. cap. 16: „Et quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita severitatem

Siebentens endlich bürdet er der katholischen Kirche in einem Athemzuge zwei falsche Lehren auf. Die Eine besteht darin, daß es ihr zufolge „Werke geben soll, die nicht allein um des Grundes willen, aus welchem sie hervorgehen, sondern eben so sehr ihrer ganzen Erscheinungsform nach als vollkommen gut zu betrachten seyen.“ Hiemit mag das unten stehende Citat verglichen werden [1]). Die Andere wird darein gesetzt, „daß die Kirche darauf bestehe, daß alle diejenigen Lehrsätze, die einmal von ihr approbirt worden sind, nicht etwa nur ihrem innern Glaubensinhalte nach, sondern auch in der bestimmten Form, in welcher sie einmal ausgesprochen und angenommen worden seyen, absolut wahr, schlechthin adäquater Ausdruck des christlichen Glaubens seyen, und deßhalb nimmermehr einer Rectificirung bedürfen.“ Diese Behauptung ermangelt alles Beweises, und die katholische Dogmengeschichte zeigt zur Genüge, daß die formelle Fassung ihrer Lehrsätze durch die Negationen und Ausflüchte der Häretiker bedingt waren und wohl auch hinfüro bedingt seyn werden [2]). Uebrigens beweis't der Umstand, daß die Kirche aus Menschen besteht, nichts gegen ihre Unfehlbarkeit, da diese lediglich auf den heiligen Geist, der in ihr lebt, bezogen wird, und die „Heiligung in der Wahrheit“ die noth-

et judicium ante oculos habere debet, neque seipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, judicare; quia omnis hominum vita non humano judicio examinanda et judicanda est, sed Dei, qui . . . reddet unicuique secundum opera sua.“

[1]) Conc. Trid. sess. VI cap. 16: „Ita neque propria nostra justitia, tanquam ex nobis propria, statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei. Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.“ L. c, can. 1: „Si quis dixerit, hominem suis operibus . . . absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo: a. s.“

[2]) Man denke an die Ausdrücke: ὁμοουσιος, θεοτοκος, transsubstantiatio.“

wendige und ewige Voraussetzung der sittlichen Neugeburt und Heiligung bildet [1]).

Indem wir hiemit unsern Bericht abschließen, versichern wir nochmals, was wir Eingangs gesagt haben: Es gilt überall die Rüge nicht den Männern, sondern der Doctrin, nicht der Wahrheit, sondern der Verzerrung derselben.

6.

Katholisches Exempelbuch. Oder: Die Lehre der Kirche in Beispielen aus der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden und seines Gegensatzes in der Welt- und Menschengeschichte. Gesammelt und herausgegeben von Dr. Ferdinand Ignatz Herbst. Erster Theil. Die katholische Glaubenslehre. Regensburg 1839. Verlag von G. Joseph Manz. XVI. und 552.

Es ist nicht selten der Fall, daß wir uns in unsern Erwartungen, die wir auf die Titel-Ankündigung hin von einem Buche hegen, gewaltig getäuscht finden; aber es ist selten, daß unsere Täuschung eine angenehme ist, daß wir mehr finden, als wir uns versprochen haben. Das Letztere trifft bei vorliegendem Buche ein. Der Verf. nennt es bescheiden „Exempelbuch", was es allerdings ist, aber nicht in dem gewöhnlichen Sinne; — es ist nämlich nicht ein Aggregat von Anekdoten zur Veranschaulichung gewisser Lehren und Wahrheiten, sondern was hier erzählt wird, steht in einem organischen Zusammenhange, es hat seine innere Einheit an dem goldenen Faden der Kirchenlehre. Dadurch unterscheidet sich auch die vorliegende Arbeit wesentlich von frühern derartigen Versuchen.

---

[1]) Joh. 17, 17.

Dem Fleiße und der großen Sorgfalt, womit das Einzelne gesammelt, das Ganze geordnet und ausgeführt wurde, gebührt die ehrenvollste Anerkennung. Die Erzählungen haben merkwürdige Begebenheiten aus dem Leben ausgezeichneter Personen, Schicksale von Ländern, Völkern, Städten, Kriegsheeren u. dergl. zu ihrem Gegenstande. Die Vorarbeiten, welche der Verf. benützt hat, sind nach Vorrede VI. und VII. „außer mehreren, meist lateinisch geschriebenen Beispielsammlungen aus älterer Zeit, die sich jedoch alle nur auf die Sitten- und Tugendlehre erstrecken, — allgemein anerkannte historische Werke, — z. B. Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi, mit der Fortsetzung von Friedrich Kurz; dann einzelne gründlich gearbeitete Biographien und Monographien, z. B. Fr. Hurter's Geschichte Pabst Innocenz III. und seiner Zeitgenossen; ferner Werke, wie Görres Mystik, Schuberts Geschichte der Seele, — Veith's Schriften, — aus älterer Zeit Drexelius, Steil u. A. Für die Geschichte des Bösen und der Sünde sind Feuerbachs aktenmäßige Darstellung merkwürdiger Verbrechen und das verwandte, noch ausführlichere Werk von Pfister (merkwürdige Kriminalfälle) benützt worden.“ Hierauf werden noch einige französische Werke, die wir übergehen wollen, namhaft gemacht. Aus dieser Angabe der von dem Verf. zu Rath gezogenen Werke läßt sich schon vermuthen, daß man hier nicht alberne Histörchen zur Bemäntelung von Gemeinplätzen zu gewärtigen habe, sondern große geschichtliche Ereignisse aus dem Gesichtspunkte einer tiefern religiösen Weltanschauung aufgefaßt erwarten dürfe. — Die biblische Geschichte wurde nicht benützt, weil sie in jedermanns Händen ist und ihre Benützung zur Verdeutlichung religiöser Wahrheiten kaum einer Nachhilfe bedarf. — Das Werk ist zunächst für Religionslehrer bestimmt, will ihnen aber nicht sofast Stoff zu Erzählungen und Erläuterungen an die Hand geben, als vielmehr Gedanken und Gefühle wecken und die rechte Stimmung zum würdigen Vortrage der betreffenden Religionswahrheiten in ihnen hervorrufen. Wir glauben es unsern Lesern schuldig zu seyn, daß wir hier

eine Uebersicht dessen, was der Verf. aufgenommen hat, folgen lassen. Wie bereits bemerkt wurde, ist es der Organismus der Kirchenlehre, worin sich die von dem Verfasser aufgenommenen Erzählungen bewegen. Die Einleitung enthält: 1) Octavius, ein Zeugniß für die Wahrheit der christlichen Religion. 2) Des heiligen Theophilus Unterricht über den Gott der Christen. 3) Origenes führt Gregor den Wunderthäter in das Christenthum ein. 4) Gregor der Wunderthäter wird durch eine Erscheinung in den Geheimnissen des Glaubens unterrichtet. — Die katholische Glaubenslehre selbst, zu welchen der vorliegende erste Band Exempel liefert, zerfällt in drei Abtheilungen, jede Abtheilung in zwei Abschnitte u. s. w. Die erste Abtheilung enthält Exempel: zur Lehre von Gott dem Vater und zwar im ersten Abschnitt: über die göttliche Vorsehung. I. Das Walten Gottes im Menschenleben. 1) Schutz und Schirm Gottes, nachgewiesen a. an der durch den heiligen Franz Xaver bestandenen Gefahr des Schiffbruchs. b. An dem heiligen Paulinus von Nola zur Zeit der Plünderung durch die Gothen und noch zehn der Geschichte entnommenen Begebenheiten. 2) Der Segen Gottes, anschaulich gemacht durch acht Erzählungen. 3) Besondere Führungen Gottes, gezeigt in der Jugendgeschichte der heiligen Bathildis, — in den Schicksalen der Eudokia, Gemahlin Theodosius II., des heiligen Rembert, des bekannten Grafen Silvio Pellico, und des Einsiedlers Eulogius. — II. Das Walten Gottes in der Weltgeschichte. Dieses beleuchtet der Verf. durch folgende historische Erscheinungen: 1) Kampf des Christenthums mit dem Heidenthume im römischen Reiche. Constantin; Julian; Theodosius. 2) Kampf gegen die Hunnen unter Attila. Schlacht bei Chalons 451. 3) Kampf gegen die Sarazenen unter Abd-er-rhaman. Schlacht bei Poitiers 732. 4) Kampf gegen die Ungarn in Deutschland. Schlacht bei Merseburg 933. Schlacht auf dem Lechfelde 955. 5) Kampf gegen die Mauren in Spanien: Schlacht bei Logronno 848. Schlacht bei Naves de Tolosa 1212. 6) Kampf der katholischen Ligue von Baiern

mit den Akatholischen. Schlacht bei Prag 1620. — Im zweiten Abschnitte werden die Gerichte Gottes beleuchtet unter folgenden Gesichtspunkten: I. Ankündigung der Gerichte Gottes in der Stimme des Gewissens. Theodorich der Große. Sigismund der Mörder seines Sohnes. Konstans der Brudermörder. Oswio. Ludwig der Fromme auf dem Reichstage zu Attigny. Ludwig des Deutschen Sohn in Wahnsinn aus Gewissensangst. Der Müller in Berg und die Sünderin. II. Die Gerichte Gottes im Menschenleben, — durch 38 geschichtliche Beispiele ins Licht gestellt. III. Die Gerichte Gottes in der Weltgeschichte. Die Zerstörung Jerusalems. Der vereitelte Tempelbau. Strafgericht über die entarteten Christen in Afrika durch die Vandalen. Sturz der Herrschaft der Vandalen in Afrika. Sturz des Siegers über die Vandalen in Afrika. Die zweite Abtheilung ist überschrieben: „Zur Lehre von Gott dem Sohne.“ Der erste Abschnitt gibt Bekehrungen zum katholischen Glauben. I. Bekehrungen vom Judenthum zum Christenthum, mit 4 geschichtlichen Facten. II. Bekehrungen vom Heidenthum zum Christenthum. Bekehrung Justins, des Märtyrers, des heiligen Hilarius, eines Weltweisen durch einen Ungelehrten, einer Königin durch eine Magd, — der Könige Clodowig, Bojoris und Edwin, — endlich zweier Bonzen. — III. Bekehrungen von der Häresie zum katholischen Glauben, — mit 22 Erzählungen. Der zweite Abschnitt hat das Bekenntniß des katholischen Glaubens zum Gegenstande. I. Glaubensbekenner zur Zeit der Verfolgungen unter den römischen Kaisern. Ignatius; Polycarp; Perpetua und Felicitas mit ihren Genossen; Sixtus II. und der Diakon Laurentius; Agatha u. s. w.. — II. Glaubensbekenner zur Zeit der Herrschaft des Arianismus in der afrikanischen Kirche; 4 Beispiele. III. Glaubensbekenner zur Zeit der Herrschaft des Mohamedanismus in Spanien; 4 Beispiele. IV. Glaubensbekenner im Zeitalter der Revolutionen in der anglikanischen und galikanischen Kirche. V. Glaubensbekenner in China. — Die dritte Abtheilung enthält beleuchtende Erzählungen zur Lehre von

dem heiligen Geist. Erster Abschnitt: Erweckung durch den heiligen Geist; mit 13 geschichtlichen Beispielen. Zweiter Abschnitt: Die Gaben des heiligen Geistes. A. Die umsonst gegebenen Gaben. I. Geistesunterscheidung und doppelte Sprachgabe. II. Die Gabe des Glaubens, der Weisheit und Wissenschaft. III. Die Gabe der Weissagung, der Heilungen und Wundermacht. B. Die heiligenden Gaben. Die Beispiele häufen sich in diesem zweiten Abschnitte so sehr, daß wir auf eine mehr detaillirte Angabe verzichten müssen. — Es ist aus dieser gedrängten Uebersicht leicht zu erkennen, wie umsichtig der Verf. seinen Stoff geordnet, wie fleißig er gesammelt, wie reichlich er sein Werk ausgestattet habe. Wir müssen als besonders rühmlich hervorheben, daß unser Verf. in der ganzen ersten Abtheilung, welche von der göttlichen Vorsehung handelt, nicht, wie so viele vor ihm gethan haben, nach eigentlich wunderbaren Begebenheiten haschte: sondern in den Begebenheiten, deren Verlauf die natürliche Folge von Ursache und Wirkung gar nicht aufhebt und die Ordnung unseres Denkens nicht im mindesten stört, die Hand der göttlichen Vorsehung anschauen läßt. Es gehört in der That mehr Religion dazu und ist zugleich viel fruchtbarer und heilsamer, in den Vorkommnissen, die sich dem Augenscheine nach ganz natürlich abspinnen oder ihre Entwicklung der menschlichen Thätigkeit verdanken, eine höhere Ordnung, den Einfluß des ewigen Lenkers der Schicksale aller Zeiten und Orte, — aller Völker und Individuen zu gewahren; es ist weitaus verdienstlicher, auf die Führungen Gottes auch da aufmerksam zu machen, wo sie von gewöhnlichen und ungeübten Augen nicht bemerkt werden, als durch eine Jagd nach eigentlichen Wundern den Wahn zu erzeugen und zu ernähren, als seyen die wundervollen Begebenheiten, Thaten und Werke die einzigen, in denen sich das Walten und Wirken des göttlichen Geistes kund gebe. Das Unendliche ist nicht blos in der Ferne zu suchen und zu zeigen, sondern in nächster Nähe, im Endlichen selbst.

So anziehend und lehrreich die meisten Erzählungen dieser Abtheilung sind: so können wir doch nicht alle ungerügt vorbeigehen lassen. Was der Verf. in der Einleitung als Exempel aufgenommen hat, sind keine Exempel, sie gewähren nicht die Anschauung einer Handlung, That oder Begebenheit, sondern sie geben die Aussprüche, mündlichen Bekenntnisse heil. Männer mit dürftigen Entkleidungen, die eben so gut hätten wegbleiben können. Das erste z. B. ist ein Gespräch zwischen Octavius und Cäcilius. Jener ist ein Christ, dieser ein Heide. Die Worte des Octavius machen den erwünschten Eindruck auf Cäcilius, der sich dann weiter in den Geheimnissen des Christenthums unterrichten läßt. Das zweite ist ein Abriß der Unterweisung über den Gott der Christen, welchen der heil. Theophilus einem gewissen Autolykus gegeben. Aehnlich das dritte und vierte. — Der Bericht über den Schiffbruch, welchen der heil. Franz Xaver bestanden, ist nicht viel besser, es ist mehr eine hintennach angestellte Betrachtung, als eine Darstellung des Hergangs. „Gott wollte uns nicht zu Grunde gehen lassen," sagt der Heilige, und daraus ersehen wir, daß er und seine Reisegefährten nicht zu Grunde gegangen sind. Doch sind dieses die einzigen Erzählungen, denen es an aller Handlung fehlt.

Unter den geschichtlichen Beispielen der ersten Abtheilung ist uns nur eines aufgefallen, welches wir durchaus verwerfen müssen, bei dessen Durchlesung wir einer Anwandlung von geistigem Ekel nicht widerstehen konnten. Es ist das Beispiel von der Rettung des Knaben Grimoald. Grimoald, der jüngste Sohn Gisulph's, des Herzogs von Friaul, wird mit seinen drei Brüdern, die schon erwachsen sind, gefangen genommen. Sie finden Gelegenheit zu entfliehen, bemächtigen sich einiger Pferde, und nächtlicher Weile geht's auf und davon. Grimoald wird zuerst hinter seinen ältesten Bruder auf das Pferd gesetzt, fällt hinunter, wird auf ein eigenes Pferd gebracht, verliert die flüchtigen Brüder aus

den Augen und wird von einem nachjagenden Avaren eingeholt. Der Knabe gefällt dem wilden Krieger, der ihm nicht nur kein Leid zufügt, sondern ihn gutmüthig auf sein Pferd setzte, während er selbst das Pferd führend, neben ihm zu Fuß gieng. Aber Grimoald, obgleich noch ein Kind, fühlte dennoch, daß es ihm nicht gut gehen werde, er entreißt mit Behendigkeit dem Avaren den Dolch, und stieß ihm denselben so tief in den Kopf, daß er todt zur Erde fiel. So entkam er und fand auch seine Brüder wieder. — Wir überlassen es dem Leser, zu beurtheilen, ob diese Art von Selbsthülfe wohl als ein Exempel aufgeführt und als ein Werk der Vorsehung bezeichnet zu werden verdiene! —

Ganz anders ist der Eindruck der zweiten nachfolgenden Geschichte von „Eudämon und Maria!“ Maria, die Tochter des reichen Senators Eudämon zu Carthago, wird von den Vandalen an syrische Handelsleute als Sclavin verkauft. Ihre bisherige Aufwärterin, die mit ihr an die nämliche Herrschaft verkauft wird, erweis't der Maria, die jetzt gleichen Rang mit ihr hatte, dieselbe Ehrerbietung wie ehemals, und sucht durch allerlei Dienstleistungen Mariens Lage nur einigermaßen zu mildern. Der Herrschaft entgeht dieses nicht, — Mariens edle Geburt wird entdeckt, das Gerücht verbreitet sich in der Stadt, und das Schicksal der edlen Sclavin erregt eben so viel Theilnahme, als die seltene Treue ihrer Aufwärterin Bewunderung findet. Maria wurde losgekauft, indem sogar mehrere Soldaten ihre Ersparnisse zu diesem Zwecke zusammentrugen. Dessen freut sich der Bischof Theodoret nach seiner Zurückkunft, übernimmt die fernere Sorge für Marien, sie tritt in die Gemeinschaft der dortigen Diaconissinnen ein. Indessen bekümmert sie das ihr unbekannte Loos ihres Vaters. Theodoret schreibt nach allen Richtungen hin, um Nachrichten über Eudämon zu erhalten. Endlich erhält er die frohe Nachricht: Eudämon bekleide im Dienste des Kaisers Valentinian ein ehrenvolles Amt. —

Maria kommt durch Vermittlung Theodorets über Aegä nach Rom zu ihrem nun doppelt glücklichen Vater. —

Während dergleichen Erzählungen sanft anregen und dem Vertrauen auf den göttlichen Schutz zu nicht geringer Stütze dienen, machen die geschichtlichen Abschnitte, welche das Walten Gottes in der Weltgeschichte zur Anschauung bringen, — einen großartigern Eindruck, sie erweitern den Gesichtskreis über das Einzelleben hinaus, und dienen vortrefflich dazu, eine religiöse Geschichtsauffassung vorzubereiten und zu begründen. Dasselbe gilt, wo möglich, in noch erhöhtem Grade, von den Gerichten Gottes in der Weltgeschichte. Niemand lies't die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems oder das Schicksal des Feldherrn Belisar ohne tief erschüttert zu werden, aber unter dem Gesichtspunkte, von welchem aus hier die Sache betrachtet wird, dehnt sich der Blick unvermerkt über verwandte Epochen der Geschichte, ja über die ganze Geschichte aus, — es sind die ewigen Wahrheiten, die uns in dem größten Wechsel immer wieder entgegenkommen. —

Mehrere Wundererzählungen begegnen uns in der zweiten Abtheilung, besonders in dem Abschnitte, der die Bekehrungen aus dem Heidenthume zum Christenthum behandelt. Dieß hat seinen guten Grund. Es sey uns erlaubt, über die Bedeutung der christlichen Wunder der heidnischen Welt gegenüber, an die Worte unseres seligen Möhler zu erinnern. Er sagt in der Symbolik §. 37: „eine gewisse Betrachtungsweise der göttlichen Dinge, welche einmal in einem Volk oder in einer Masse von Völkern Leben gewonnen hat, fesselt den Menschen mit so mächtiger Kraft, daß sich jedwede wesentliche Veränderung zum Besseren, d. h. der Uebergang von der Lüge zur Wahrheit, ohne höhere äußere Dazwischenkunft als unmöglich darstellt. Hätte Christus nicht Wunderbares gewirkt, wäre die Thätigkeit der Apostel nicht von Zeichen begleitet gewesen, hätte sich die göttliche Kraft, dergleichen zu verrichten, nicht auf ihre Schüler vererbt, nie hätte das Evangelium das römisch-griechische Heidenthum

verdrängt. Der Irrthum war in die Rechte eingetreten, die nur der Wahrheit zustehen, und der Mensch, der durch sein ganzes Wesen genöthigt ist, den Cult des socialen Lebens, in das er versetzt ist, für den treuen Ausdruck, für das entsprechende Bild der religiösen Wahrheit, wie sie an sich ist, hinzunehmen, bedurfte außerordentlicher, äußerer Beweise für die neue Ordnung der Dinge, und zwar so lange, bis sich dieselbe auch in einem großen Gesammtleben befestigt hatte. In dem Leben des Erlösers selbst treten diese höheren Bezeugungen am gewaltigsten hervor, und ganz dicht an einander gedrängt, weil die noch ganz in sich geschlossene Gewalt der alten Welt eben erst gesprengt werden mußte, und die Erstlinge für das neue Reich Gottes ihrem Zauberkreise zu entreißen waren. In demselben Maaße, als der Umfang der Kirche wuchs, und die Idee der Erlösung und die Kraft des Kreuzes in einem immer mächtigeren, socialen Bilde sich darstellte, nahmen die Wundererweise ab, bis sie endlich ihre Aufgabe völlig gelöst, und eine andere sie ersetzende Auctorität zur Anerkennung gebracht hatten." —

Gründlicher und klarer zugleich kann das Verhältniß der Wunder zur Einführung des Christenthums nicht dargestellt werden. Wir haben in dieser Darstellung die evidenteste Erklärung von der doppelten Erscheinung, erstens, daß bis zur völligen Ueberwindung des Heidenthums sowohl bei der Bekehrung einzelner Individuen als ganzer Massen die Wunder sich wiederholen, und zweitens, daß sie immer seltener werden, jemehr die Kirche in ihrer äußern Existenz zu festem und sicherem Bestand gelangt war. Wir dürfen deßhalb auch ohne der dem Christenthume inwohnenden Wunderkraft zu nahe zu treten oder etwas zu vergeben, unsern Wunderglauben in Bezug auf die aus späterer Zeit uns dargebotenen Facten ohne Scheu auf diejenigen beschränken, welche von der Kirche anerkannt und als Wunder sanctionirt worden sind.

Der dritten Abtheilung schickt der Verf. eine nothwendige

Einleitung voraus, in welcher er den hier zu beleuchtenden Stoff nach Thomas von Aquin gliedert und dadurch eine klare Uebersicht gewährt. Die Gaben des heiligen Geistes sind umsonst gegebene und heiligende; — die ersteren sind dem Menschen dazu gegeben, daß er Andern zu ihrem Heile verhilflich werde. Um auf Andere zu wirken, bedarf er ein dreifaches: 1) die Fülle des Wissens in göttlichen Dingen; 2) die nothwendigen Mittel sein Wissen auf andere überzuleiten; 3) die Bürgschaft für die Wahrheit des Mitgetheilten. — Die Fülle des Wissens von göttlichen Dingen begreift wiederum in sich: a. die Gabe des Glaubens, b. der Weisheit und c. der Wissenschaft. In Bezug auf zwei sind wieder drei Gaben zu unterscheiden: α) die Gabe, Geister zu erkennen; β) jedem sich verständlich zu machen; γ) jegliche Sprache auszulegen. In Rücksicht auf drei ergeben sich abermals drei Gaben kund: א die der Prophetie; ב die Gabe, gesund zu machen, „die in der Förderung des leiblichen Heils die des Seelenheils zu Voraus garantirt; ג die Wundergabe, die, weil sie über die Natur gebietet, vollendet, was die andern angeregt haben. Diese dreifache Reihe von Geistesgaben wird nun nacheinander in der aufgeführten Ordnung mit Beispielen belegt. Die heiligenden Gaben sind nach dem heiligen Bernhard jene, die zur Heiligung führen und zunächst unsertwegen von dem heiligen Geiste gewirkt werden, wie die erstgenannten des Nächsten wegen. Sie sind folgende: Herzenszerknirschung, Andacht, Stärkung, Entzückung. Ueber die Ekstase läßt sich der Verf. S. 529 530 so vernehmen: „Die menschliche Natur schwebt gleichsam in der Mitte zwischen einer äußern Natur, die tiefer steht, denn sie, und einer höhern Wesenheit, der sie sich untergestellt findet. Diese eigenthümliche Stellung zwischem einem Niederen und einem Höheren als er selbst ist, macht für den Menschen zweierlei Zustände möglich. Entweder nämlich bleibt er den Einwirkungen alles dessen, was er nicht selber ist, Herr, und ihnen gegenüber seiner selbst vollkommen bewußt; oder diese Einwirkungen gewinnen Macht über ihn, dergestalt, daß

sie ihn hinreißen, ihn bemeistern. Man sagt im ersten Falle, der Mensch ist bei sich, im andern: er ist außer sich. Bei sich ist der Mensch im Zustand des besonnenen Selbstbewußtseyns; außer sich geräth er, wenn er sich durch die höhere Macht in den Kreis eines höheren Bewußtseyns einführen läßt; und das ist der Zustand der Ekstase. Da die Einführung in ein höheres Bewußtseyn die Region auch einer höhern Freiheit ist, so ist das Außersichkommen in dieser Weise in der That ein Uebersichkommen, also ein erhöhter Zustand; sowie er auch ein Untersichkommen gibt, einen Zustand der Erniedrigung, der dann eintritt, wenn sich der Mensch in die Natur ihm vergafft, und von ihren Einwirkungen sich beherrschen läßt." — Mit diesem höheren ekstatischen Zustande macht der Verf. seine Leser wiederum durch Beispiele bekannt. Referent kann sich in eine Beurtheilung und respective Würdigung der einzelnen, von dem Verf. aufgenommenen Beispiele nicht einlassen. Er begnügt sich deßhalb, die Anerkennung hier auszusprechen, daß der Verf. in dieser ganzen Abtheilung Gegenstände zur Sprache bringt, die bei der Behandlung der Religionswahrheiten in den letztverflossenen Zeiten ganz ignorirt worden sind, — daß die Winke, die er gibt, die Beispiele, die er aufzählt ebenso anregend sind für den Religionslehrer, als die in der neuesten Literatur so oft dargebotenen Erzählungen aus dem Gebiete des Magnetismus und Sonnambulismus für die wissenschaftliche Forschung seyn könnten und sollten. Wir haben eine Zeit hinter uns, welche jede tiefere Einsicht feindlich von der Hand wieß, und streng materialistisch die Wirksamkeit des Geistes von der Gehirnmasse, den Nervensträngen, überhaupt von den körperlichen Systemen und Organen abhängig machte. Es thut deßhalb in der That Noth, darauf hinzuweisen, wie der vom Geiste Gottes durchleuchtete Menschengeist nicht nur über die Schranken seiner Leiblichkeit sich erhebt und ohne die Vermittlung der letzteren mit seinen Mitgeistern in Verbindung tritt, wie er in höheren Momenten die Schranken der Endlichkeit überhaupt durchbricht und sich als von Zeit und Raum un-

abhängig erweis't: sondern auch wie er die fest gewordene Leiblichkeit selbst zu durchdringen, zu verklären und momentan von ihren Gesetzen zu entbinden vermöge. Bei allem dem ist es eine schwierige Aufgabe, aus der Unzahl von hiehergehörigen Beispielen die rechten zu finden. Wie viele krankhafte Erscheinungen werden als höhere Zustände ausgeboten? Wer kennt nicht die wunderlichen, oder wie sie ein geistreicher Arzt nennt, proteusartigen Erscheinungen der Hysterie? Wer hat je mit solchen Personen Umgang gepflogen, ohne bisweilen versucht zu werden, etwas anderes oder mehr als eine Ueberreizung der Nerven u. s. w. sehen zu wollen? Wer kennt nicht die tausendfachen Täuschungen des Selbstgefühls solcher Kranken, so wie die geheimnißvollen Wirkungen des Magnetismus auf dieselben? Das Außersichkommen der Menschen ist viel häufiger ein Untersichkommen, als es ein erhöhter Zustand ist, und der Zustand des Untersichkommens tritt nicht bloß dann ein, wenn der Mensch, wie der Verf. sagt, sich in die Natur vergaffte, sondern überhaupt, wenn die Organe des bildenden Lebens, die in der Bauchhöhle ihren Sitz haben, mit oder ohne Verschulden des einzelnen Subjectes überreizt werden, und ein Mißverhältniß zwischen ihrer und der Thätigkeit des Gehirnes eintritt. Wir können nicht verhehlen, daß unserer Ansicht nach der Verf. es in der Auswahl seiner Beispiele bisweilen zu leicht genommen, — was uns indessen nicht hindert, die dankbare Anerkennung dafür, daß er diesen Gegenstand nur zur Sprache gebracht hat, wiederholt auszusprechen.

Die Erzählungen sind, was ihren Styl betrifft, fast immer leicht und fließend, — edel gehalten, bisweilen blühend, in der Regel kurz, manchmal mit Gesprächen untermischt, wodurch sie an Lebendigkeit gewinnen, besonders häufig werden den handelnden Personen anziehende Betrachtungen in den Mund gelegt, oder aus ihren Schriften angeführt. Wir wünschen sehr, daß uns der Verf. recht bald mit dem zweiten Bande seiner trefflichen Arbeit erfreuen möchte.

Literarische Anzeigen.

In derselben Verlagshandlung ist ferner erschienen:

Christliche Bibel
für
Gefangene und ihre Tröster.

Von Dr. J. N. Müller.

Preis 2 fl. 24 kr. od. 1 Thl. 12 gr.

Ueber

das Wesen der Universität
und
den innern Organismus
der

Universitätswissenschaften,
mit besonderer Rücksicht auf die Stellung zum Staat
und zur Kirche:
aus dem Standpunkte d. Theologie.

Von Dr. F. A. Staudenmaier.

Preis 54 kr. od. 14 gr.

Einweihung
der neuen
evangelisch-protestantischen Kirche
zu
Freiburg im Breisgau.
am 26. Juni 1839
mit den dabei gehaltenen Reden und einer Ansicht der Kirche.
(Zum Besten des Almosenfonds)

50 S. gr. 8. auf schönem weißen Papier mit Umschlag geheftet.

Preis 18 kr. od. 4 gr.

Zeitschrift

für

Theologie,

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

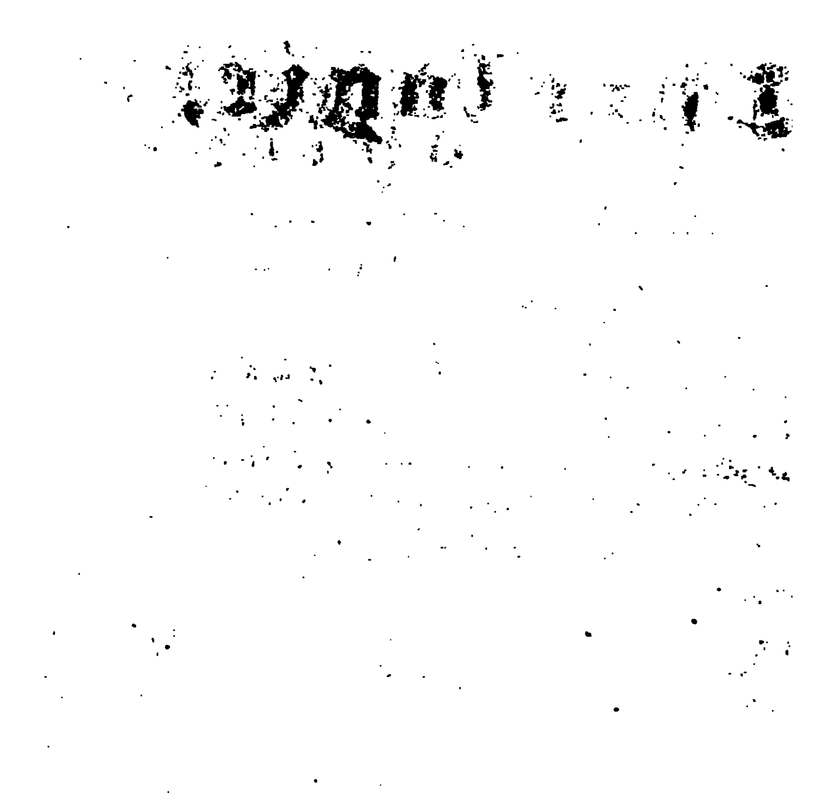
herausgegeben

vom Geheimen Rath Dr. Hug, geistlichen Rath Dr. Werk, geistlichen Rath Dr. v. Hirscher, Dr. Staudenmaier u. Dr. Vogel, Professoren der theologischen Facultät der Universität Freiburg im Breisgau.

Zweiten Bandes zweites Heft.

Freiburg,
Druck und Verlag der Fr. Wagner'schen Buchhandlung.
(In Commission der Gerold'schen Buchhandlung in Wien.)

1839.



Inhalt des ersten Bandes.

(Erstes Heft)

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

(Zweites Heft)

Seite

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart.

(Fortsetzung.)

Entwickelung des christlich-germanischen Staates im Mittelalter, Structur dieses Staates, Staatswissenschaft dieses Zeitalters, Einfluß der kirchlichen Reformation des XVI. Jahrhunderts auf die sociale Wirksamkeit der Kirche, auf die Staatsleitung und Staatslehre.

Wir haben in der vorgehenden Abhandlung die socialen Wirkungen des Christenthums als eben so viele Grundzüge dargestellt, welche die christliche Gesittung von der vorchristlichen bis zur Wurzel hinab unterscheiden, wir haben das Werk des obgleich gewaltigen, doch klar das Gesetz der göttlichen Führung verrathenden Uebergangs der heidnischen Ordnung in die christliche angedeutet, und die Zeiträume der geschichtlichen Ausbildung des christlich-germanischen Gesellschaftsprincips angezeichnet, sodann in den ersten beiden

Perioden die umbildenden Einflüsse des Christenthums auf alle gesellschaftlichen Zustände in rascher Ueberschau gewürdigt.

So ist es nun Zeit, die zerstreuten Strahlen dieser großen kirchlichen Wirksamkeit zu sammeln, und zu zeigen, wie sie, die Menschheit von allen Seiten ergreifend, von der Circumferenz immer entschiedener zur Mitte tretend, mit den erdumspannenden Flügeln ihres in die Ewigkeit hineinragenden Domes einen zweiten Dom, das römisch-teutsche Kaiserthum umfing, in welchem aus eben so vielen nationalen und engern organischen Keimen, in immer schmaler sich abgliedernden, krystallisch ansetzenden Kreisen, die Gemeinwesen in frischer Naturkraft erwuchsen.

Das Princip, welches diese Staatskerne in wuchernder Ueppigkeit getrieben, und überall, wo es hingedrungen, die Erde mit den wechselndsten politischen Varietäten übersponnen, und doch alle mit Einer Gesammtgesinnung durchsetzt hat, müssen wir als staatenbildnerische Macht achtsam verfolgen, und sodann die Lehre vom Staat und den staatlichen Dingen, wie sie in den einsamen glühenden Denkern dieser Mittelzeit aufgegangen ist, in getreuer Nachbildung darstellen. Erst nach dieser Vorbereitung läßt sich dann der Abbruch würdigen, welcher durch fremdartige eingeschleppte Elemente in die gesunde Entwicklung störend eingetreten ist, und die große Erschütterung in der Glaubenstrennung des XVI. Jahrhunderts eingeleitet hat.

Gerade aber, weil der gesunde organische Zustand des Staatslebens in Folge geschichtlicher Untreue und Anomalie durch desorganisirende Mächte abgebrochen wurde, müssen wir, da die Functionen organischer socialen Einrichtungen ihre Geschichte sind, zumal bei dem christlich germanischen Staatswesen, dessen innerste Seele eine treue geschichtliche Abfolge ist, ganz vorzüglich die historische Bildung des christlich teutschen Staates auffassen. Zu diesem Zweck müssen wir noch einmal zur Völkerwanderung, dieser zweiten ogygischen Fluth mit ihrer Zwischenströmung zwischen der alten und neuen Zeit

zurücktreten, und an ihr den vielgewundenen Faden anknüpfen.

In ihrer schöpferischen Verworrenheit mit ihren titanischen Entbindungen, wo zwei Welten mit dem abweichendsten Geist an einander stoßen, hat sich unter drängenden Wehen jener fruchtbare Keim herausgewickelt, welcher die so reiche Cultur des christlich germanisch-romanischen Lebens in schwellendem Trieb nach Gestaltung umschloß. Dieses Chaos der Völkerwanderung ist wie eine zweite geschichtliche Schöpfung, schwer deutbar, weil uns jede Analogie gebricht, tief verschlungen, wie wenn die Natur einen jener instinctiven magnetischen Züge in die Völker eingegossen hätte, welche so dämmerig und doch so bestimmend in das Gebiet des menschlichen Bewußtseyns hineinragen. Wie Menschheitsgeschiebe treiben hier in gebundener Fluth Stämme vom Aufgang zum Niedergang, von der Mitternacht zum Mittag, und ebben wieder zum Osten zurück. Wo so die Natur in elementarer Macht hervorbricht, muß sie Menschengebilde verschütten, ihre Formation unterbrechen: allein so Vieles sie auch in das Grab gezogen hat, viel Größeres hat sie geboren. Die römische Welt war entartet, schwach, zum Wiederaufbau eines umfassenderen, tieferen Reiches der Menschheit untüchtig. Gibt es ein schaurigeres Bild einer sittlichen Nationalzerrüttung, als das, welches Salvianus in seinem zur Zeit der Invasion der Barbaren geschriebenen Werke de gubernatione Dei zeichnet? Gräßlich erscheint hier wahrlich das Entsetzen, mit welcher die entartete Cultur die Noth erkennt, vor allseitigem Druck zu den verabscheuten Barbaren sich zu flüchten: die Bildung schaudert zurück vor der Rohheit, von welcher sie wider Willen Rettung erfleht. Ich setze dieses Trauergemälde trotz seiner Länge hieher, weil kein anderer Bericht in den grausenhaften Marasmus der zerrütteten römischen Menschheit einen so pathognomischen Blick eröffnet.

„Vastantur pauperes, heißt es hier, viduæ gemunt, orphani proculcantur, in tantum ut multi eorum et non obscuris nata-

liberi editi, et liberaliter instituti, ad hostes fugiant, ne persecutionis publicæ adflictione moriantur; quærentes scilicet apud barbaros romanam humanitatem, quia apud Romanos barbaram inhumanitatem ferre non possunt. Et quamvis ab his ad quos confugiunt discrepent ritu, discrepent lingua, ipso etiam, ut ita dicam, corporum atque induviarum barbaricarum fœtore dissentiant, malunt tamen in barbaris pati cultum dissimilem quam in Romanis injustitiam sævientem. Itaque passim vel ad Gothos, vel ad Bacaudas, vel ad alios ubique dominantes barbaros migrant, et migrasse non pœnitet. Malunt enim sub specie captivitatis vivere liberi, quam sub specie libertatis esse captivi. Itaque nomen civium romanorum aliquando non solum magno æstimatum, sed magno emptum, nunc ultro repudiatur ac fugitur; nec vile tantum, sed etiam abominabile pæne habetur. Et quod esse majus testimonium romanæ iniquitatis potest, quam quod plerique et honesti, et nobiles, et quibus romanus status summo et splendori esse debuit et honori, ad hoc tamen romanæ iniquitatis crudelitate compulsi sunt ut nolint esse Romani? Et hinc est quod etiam hi qui ad barbaros non confugiunt, barbari tamen esse coguntur; scilicet ut est pars magna Hispanorum, et non minima Gallorum, omnes denique quos per universum romanum orbem fecit romana iniquitas jam non esse Romanos. De Bacaudis nunc mihi sermo est: qui per malos judices et cruentos spoliati, afflicti, necati, postquam jus romanæ libertatis amiserant, etiam honorem romani nominis perdiderunt. Et imputatur his infelicitas sua, imputamus his nomen calamitatis suæ, imputamus nomen quod ipsi fecimus. Et vocamus rebelles, vocamus perditos, quos esse compulimus criminosos. Quibus enim aliis rebus Bacaudæ facti sunt nisi iniquitatibus nostris, nisi improbitatibus judicum, nisi eorum proscriptionibus et rapinis qui exactionis publicæ nomen in quæstus proprii emolumenta verterunt, et indictiones tributarias prædas suas esse fecerunt?

qui in similitudinem immanium bestiarum non rexerunt traditos sibi, sed devorarunt, nec spoliis tantum hominum, ut plerique latrones solent, sed laceratione etiam et, ut ita dicam, sanguine pascebantur; ac sic actum est ut latrociniis judicum strangulati homines et necati, inciperent esse quasi barbari, quia non permittebantur esse Romani. Adquieverunt enim esse quod non erant, quia non permittebantur esse quod fuerant: coactique sunt vitam saltem defendere, quia se jam libertatem videbant penitus perdidisse. Aut quid aliud etiam nunc agitur quam tunc actum est, id est, ut qui adhuc Bacaudæ non sunt esse cogantur. Quantum enim ad vim atque injurias pertinet, compelluntur ut velint esse; sed imbecillitate impediuntur ut non sint. Sic sunt ergo quasi captivi jugo hostium pressi. Tolerant supplicium necessitate, non voto. Animo desiderant libertatem, sed summam sustinent servitutem. Ita ergo et cum omnibus ferme humilioribus agitur. Una enim re ad duas diversissimas coartantur. Vis summa exigit ut aspirare ad libertatem velint. Sed eadem vis posse non sinit quæ velle compellit. Sed imputari his potest forsitan quod hoc velint homines, qui nihil magis cuperent quam ne cogerentur hoc velle. Summa enim infelicitas est quod volunt. Nam cum his multo melius agebatur, si non compellerentur hoc velle. Sed quid possunt aliud velle miseri, qui assiduum immo continuum exactionis publicæ patiuntur excidium, quibus imminet semper gravis et indefessa proscriptio, qui domos suas deserunt, ne in ipsis domibus torqueantur, exilia petunt, ne supplicia sustineant? Leviores his hostes quam exactores sunt. Et res ipsa hoc indicat. Ad hostes fugiunt, ut vim exactionis evadant. Et quidem hoc ipsum, quamvis durum et inhumanum, minus tamen grave atque acerbum erat, si omnes æqualiter atque in commune tolerarent. Illud indignius ac pœnalius, quod omnium onus non omnes sustinent, immo quod pauperculos homines tributa divitum premunt, et infirmiores ferunt sarcinas fortiorum. Nec alia

causa est quod sustinere non possunt, nisi quia major est miserorum sarcina quam facultas. Res diversissimas dissimillimasque patiuntur, invidiam et egestatem. Invidia est enim in solutione, egestas in facultate. Si respicias quod dependunt, abundare arbitreris: si respicias, quod habent, egere reperies. Quis æstimare rem hujus iniquitatis potest? Solutionem sustinent divitum, et indigentiam mendicorum.

Et putamus quod pœna divinæ severitatis indigni sumus, cum sic nos semper pauperes puniamus! aut credimus, cum iniqui nos jugiter simus, quod Deus justus in nos omnino esse non debeat? Ubi enim, aut in quibus sunt, nisi in Romanis tantum, hæc mala? Quorum injustitia tanta, nisi nostra? Franci enim hoc scelus nesciunt. Chuni ab his sceleribus immunes sunt. Nihil horum est apud Wandalos, nihil horum apud Gothos. Tam longe enim est ut hæc inter Gothos barbari tolerent, ut ne Romani quidem qui inter eos vivunt ista patiantur. Itaque unum illic Romanorum omnium votum est, ne unquam eos necesse sit in jus transire Romanorum. Una et consentiens illic romanæ plebis oratio, ut liceat eis vitam quam agunt agere cum barbaris. Et miramur si non vincuntur à nostris partibus Gothi, cum malint apud eos esse quam apud nos Romani. Itaque non solum transfugere ab eis ad nos fratres nostri omnino nolunt; sed ut ad eos confugiant, nos relinquunt. Et quidem mirari possim, quod hoc non omnes omnino facerent tributarii pauperes et egestuosi, nisi quod una tantum causa est, quare non faciunt, quia transferre illuc resculas atque habitatiunculas suas familiasque non possunt. Nam cum plerique eorum agellos ac tabernacula sua deserant ut vim exactionis evadant, quomodo non quæ compelluntur deserere vellent, sed secum, si possibilitas pateretur, auferrent? Ergo quia hoc non valent, quod forte mallent, faciunt quod unum valent. Tradunt se ad tuendum protegendumque majoribus, dedititios se divitum faciunt, et quasi in jus eorum ditionemque transscendunt. Nec tamen

grave hoc aut indignum arbitrarer, immo potius gratularer hanc potentum magnitudinem quibus se pauperes dedunt, si patrocinia ista non venderent, si quod se dicunt humiles defensare, humanitati tribuerent, non cupiditati. Illud grave ac peracerbum est, quod hac lege tueri pauperes videntur ut spolient; hac lege defendunt miseros, ut miseriores faciant defendendo. Omnes enim hi, qui defendi videntur, defensoribus suis omnem fere substantiam suam prius quam defendantur addicunt: ac sic, ut patres habeant defensionem, perdunt filii hereditatem. Tuitio parentum mendicitate pignorum comparatur. Ecce quæ sunt auxilia ac patrocinia majorum. Nihil susceptis tribuunt, sed sibi. Hoc enim pacto aliquid parentibus temporarie attribuitur, ut in futuro totum filiis auferatur. Vendunt itaque, et quidem gravissimo pretio vendunt majores quidam cuncta quæ præstant. Et quod dixi vendunt, utinam venderent usitato more atque communi: aliquid forsitan remaneret emptoribus. Novum quippe hoc genus venditionis et emptionis est. Venditor nihil tradit, et totum accipit. Emptor nihil accipit, et totum penitus amittit. Cumque omnis ferme contractus hoc in se habeat, ut invidia penes emptorem, inopia penes venditorem esse videatur, quia emptor ad hoc emit, ut substantiam suam augeat, venditor ad hoc vendit, ut minuat, inauditum hoc commercii genus est: venditoribus crescit facultas, emptoribus nihil remanet, nisi sola mendicitas. Nam illud quale, quam non ferendum, atque monstrigerum, et quod non dicam pati humanæ mentes, sed quod audire vix possunt, quod plerique pauperculorum atque miserorum spoliati resculis suis, et exterminati agellis suis, cum rem amiserint, amissarum tamen rerum tributa patiuntur, cum possessio ab his recesserit, capitatio non recedit? Proprietatibus carent, et vectigalibus obruuntur. Quis æstimare hoc malum possit? Rebus eorum incubant pervasores, et tributa miseri pro pervasoribus solvunt. Post mortem patris, nati obsequiis juris sui agellos non habent, et agrorum munere

evocantur. Ac per hoc nil aliud sceleribus tantis agitur, nisi ut qui privata pervasione nudati sunt, publica adflictione moriantur, et quibus rem depraedatio tulit, vitam tollat exactio. Itaque nonnulli eorum, de quibus loquimur, qui aut consultiores sunt, aut quos consultos necessitas fecit, cum domicilia atque agellos suos aut pervasionibus perdunt, aut fugati ab exactoribus deserunt, quia tenere non possunt, fundos majorum expetunt, et coloni divitum fiunt. Ac sicut solent hi qui hostium terrore compulsi ad castella se conferunt, aut hi qui perdito ingenuæ incolumitatis statu ad asylum aliquod desperatione confugiunt, ita et isti, qui habere amplius vel sedem vel dignitatem suorum natalium non queunt, jugo se inquilinæ abjectionis addicunt; in hac necessitate redacti ut extorres non facultatis tantum sed etiam conditionis suæ, atque exulantes non a rebus tantum suis sed etiam a se ipsis, ac perdentes secum omnia sua, et rerum proprietate careant, et jus libertatis amittant. Et quidem quia ita infelix necessitas cogit, ferenda utcumque erat extrema hæc sors eorum, si non esset aliquid extremius. Illud gravius et acerbius, quod additur huic malo sævius malum. Nam suscipiuntur ut advenæ, fiunt præjudicio habitationis indigenæ; et exemplo quodam illius maleficæ præpotentis, quæ transferre homines in bestias dicebatur, ita et isti omnes, qui intra fundos divitum recipiuntur quasi Circei poculi transfiguratione mutantur. Nam quos suscipiunt ut extraneos et alienos, incipiunt habere quasi proprios; quos esse constat ingenuos, vertuntur in servos. Et miramur, si nos barbari capiunt, cum fratres nostros faciamus esse captivos? Nil ergo mirum est, quod vastationes sunt atque excidia civitatum. Diu id plurimorum oppressione elaboravimus, ut captivando alios etiam ipsi inciperemus esse captivi."

Die Rohheit der kräftigen Naturstämme des Nordens sollte der Fruchtboden für die neuere christliche Bildung werden, und so ungeschlacht dieses germanische Element war: als Natur-

kraft beugte es sich nach überwundener Renitenz des störrischen Triebes dem dargebotenen sittlichen Gesetz. Gerade die unvermengte Ureigenheit dieser germanischen Urstämme mit ihrer nach allen Richtungen ausstrahlenden Eigenthümlichkeit, im Gegensatz zu der mit allem Fremdartigen sich kreuzenden Bastardnatur der Römer, befähigte die Germanen vor Allem, die Träger der größten weltgeschichtlichen Entwicklung zu werden. Diese germanische Naturkraft mußte aber erzogen werden; die römische Cultur als solche konnte diese Bildnerin nicht seyn, weil sie als das Erzeugniß der entarteten Feinde verächtlich, und in einem zu schroffen Gegensatz zum germanischen Wesen befangen war. Die römische Gesittung konnte höchstens ein doctrinales Mittel der Erziehung werden: der Erzieher selbst aber mußte eine Macht seyn, die nicht das Werk eines Volkes war, das die siegreichen Germanen abgewiesen hätten, sondern eine göttliche, gegeben durch einen Glauben, der der Eigenthümlichkeit der Zöglinge wenigstens von einer Seite verwandt war, um so einen Eingang in ihr Wesen zu finden. Diese Macht war offenbar das Christenthum, das seine umbildende Kraft nicht mehr an den Römern bewähren konnte, die zu tief gesunken waren, um nur das Bedürfniß einer geistigen Wiedergeburt zu fühlen, und deren gesammte Bildung der Harmonie des christlichen Wesens zu schroff entgegenstand. Die Seele des Christenthums ist Liebe, Gleichheit und Hülfe, die des römischen Wesens war Macht, Ungleichheit, Unterwerfung. Der Geist der Römer war zu äußerlich, der Geist ihres Weltstaats ein zu veräußerter, um die Innerlichkeit erringen zu können, welche das Christenthum fordert. War doch Rom selbst ein Völkerconglomerat, in welchem die von außen zusammengejochten Stämme mit ihrer Wucht das Herz des römischen Stammvolks fast erdrückt hatten, so daß hier eine Beziehung der Elemente des Staatswesens auf ein nationales Gemüth, daß ich so sage, unmöglich war. Das Gegentheil zeigte sich bei den Germanen, deren nationale Unvermischtheit eine Stammeseinheit

bildete, welche sich aus sich selbst heraus bestimmen und alles von außen her Gebotene auf das innerste Gewissen beziehen und sich aneignen konnte. Das Christenthum, welches an den Germanen ein wahrhaft einheitliches Volk zu erziehen hatte, konnte dieses Bildungswerk aber nur mit den Mitteln besorgen, mit welchen es sich selbst ausgebreitet hatte, also mit römischer Bildung. Weil in diese aber der Character des weltbeherrschenden Volkes niedergelegt war, so kam bei dieser durch die Kirche vermittelten Initiation ein fremder Bestandtheil, der römische, in den Bereich des germanischen Lebens welcher die in jeder Volksthümlichkeit mehr oder minder liegende Sonderthümlichkeit sänftigte, ohne deßwegen die bestimmende Eigenheit zu bewältigen. Diese durch die Kirche vermittelte Verschmelzung des germanischen und römischen Wesens in den germanischen Stämmen ist der Schlüssel für die Deutung der wichtigsten Katastrophen ihres weltgeschichtlichen Lebens. Die Kirche hat fortwährend gerungen, die friedliche Einheit der beiden Culturelemente zu erhalten, während einseitige Ausbeugungen stets die Verschuldung einer Opposition gegen die Kirche waren. Ueberhaupt ist es ein Grundzug der Kirche gewesen, stets die zum Bau ganzer Institutionen zusammen wirkenden Elemente und Richtungen versöhnt und ausgeglichen, und nie die eine Seite der andern geopfert zu haben. Diese Erscheinung ist eine ständige auf dem kirchlichen, wie auf dem staatlichen Gebiete. So hat z. B. die Kirche theoretisch und praktisch alles Einseitige von sich abgewehrt, so z. B. die Ausartung christlicher Forschung in den Gnosticismus, welcher das Christenthum in metaphysische Windigkeit verflüchtigt hätte, so den Arianismus, diesen altchristlichen starren Rationalismus mit seiner Irrmeinung über die Natur des Gottessohns, überhaupt später das speculative Auswuchern der morgenländischen Kirche: nicht als hätte die Kirche das metaphysische Element verschmäht: sie hat es sorgsam gepflegt; allein sie hat es durch das praktische Element in gesundem Gleichgewicht erhalten. Wie lebendig hat die Kirche *im Abend*lande das ascetische und das praktische oder civilisirende

Element bei dem Mönchthum vermittelt! In dem in sich selbst sich versenkenden Morgenlande hatte es, wie wir schon erwähnten, sich mehr zur müßigen passiven Contemplativität der Einsiedler gebildet, während die abendländische Kirche, fremd dieser Selbstabsorption, durch die Klosteranstalt eine großartige Wirksamkeit in der socialen Form dieses Instituts für das bürgerliche Leben von dem Anbau öden Landes bis zur nachhaltigsten Pflege der Wissenschaft bethätigte. So strebte die Kirche allenthalben in der Einheit ihres geistigen Friedens, die innerste organische Harmonie in alle ihre Lebensrichtungen einzubauen. Durch ihren Geist, ihre Sendung war diese Ausgleichung ihr mitgegeben, und die Führungen ihrer Geschichte konnten nur diese Anlage begünstigen. Welche Stürme hatte sie zu besiegen! Auf die Fluth der Völkerwanderung folgte der samumartige Fanatismus des eroberungssüchtigen Islams. Das war die alte, wüste, rohe, negative Einheit, das wieder erweckte Gewaltgefüge des römischen Staats, verbunden mit der düstern morgenländischen Gluth der Einbildungskraft, statt des römischen Verstandes: es war die vom Christenthum besiegte dämonische Macht, welche sich aus ihrer chaotischen Nacht gegen die ausgleichende stille Entwicklung des Christenthums noch einmal emporbäumte, statt Kirche und Staat äußerlich zu scheiden, und innerlich zu einigen, sie zur mechanischen Bindung zusammengezwängt, und auch die geschichtliche Einigung der alten Welt mit dem Christenthum, durch den wüthendsten Haß gegen die Bildung der Vorzeit in torpidester Ignoranz gebrochen hat, mit dem Gebot der Rache, mit der Sehnsucht der Wohllust, dem Willen des Hochmuths, und der Lehre und Uebung des Despotismus.

In der innern geistigen Stimmung weichen die germanische und arabische Völkerwanderung aus einander, wie ihre Folgen. Aufbau und Verjüngung der Welt brachte durch das Christenthum die erstere; die letztere aber Zerstörung und Abspannung nach der erschöpfendsten orgiastischen Ueberreizung.

So sehr man aber es als eine Eigenthümlichkeit des ger-

manischen Stammes ansehen muß, in sich eine organische Entwicklung zu bethätigen, eine typische Abfolge in freier Reproduction anzusetzen und abzusprossen, so sicher die neuere Forschung, gestützt auf vergleichende Untersuchungen über Sprache, Glauben, Recht und Staat der Germanen, auf eine geschichtliche Hinterlage des hochbegabten Stammes im fernen Ostasien verweist, so deutlich man schon des Tacitus Germania bei allem Anerkenntniß, daß er dem sinkenden Römervolk in dem frischen Stamme einen Sittenspiegel habe vorhalten wollen, eine fest gediehene nationale Bildung ansehen kann, so mußte gleichwohl diese lebendige Weiterbildung auf Unverwandtes stoßen, und durch diesen Conflict eine mechanische Zersetzung in seine Mitte einleiten, abgesehen davon, daß dieses Fortstoßen des einlebenden Princips endlich in eine rückgängige Bewegung umschlagen mußte. Nach der in der Mythe dieses Volkes lebenden Ableitung der drei germanischen Stämme von einem Stammesvater durch drei Söhne mußten die immer weiter hinabsteigenden Sippen [1]) in stets kleinern Landestheile sich beschließen, und dieser Emanation gemäß, welche, da die Stämme sich stets gesondert siedelten, den eingenommenen Boden an den Stamm, das Geschlecht und seine Zweige theilte, mußten, wenn die höhern und

[1]) Selbst die Namen zeugen für diese Abzweigung der Nation nach Geschlechtern, so z. B. das altteutsche Wort *chnuosal*, angelsächsisch *cnosl*, Stamm, so wie folgende angelsächsische Worte, *faru*, eine Fahrt, Familie, Zeugung, *mag*, *maga*, *mago*, (*moegr*, goth. *magus*) Nachbar, Verwandter, *maeg-borh*, *maeg-burg*, *maeg-burh*, *maege-borh*, Verwandtschaft, Bund, *mag-bot*, Verwandtenbuße, d. h. Ersatz für die Tödtung eines Verwandten, *cneores*, *cneorys*, *cneornys*, *cneowres*, *cneorim*, *cneorisn*, Zeugung, Familie, *cneow*, Knie, Gelenk, (in der Zeugung, Verwandtschaft, *cneowmaegas*, Verwandtschaften, *cneowsibbe*, Verwandtschaft, *cyn*, (altteutsch *kunne*, isländisch *kyn*,) Abstammung, Nachkommenschaft, Stamm, Volk, *cynd*, *cynde*, Natur, Art.

niedern Edeln und die Gemeinfreien mit dem Erbloose bedacht waren, die Entrücktesten in der Abstammung mit dem Mangel des Grundbesitzes der Freiheit selber darben. Also nicht durch das nationale Princip, sondern nur durch dessen Uebertreibung entstand die Unfreiheit, welche selbst im ehelichen Verhältniß bei den Germanen fehlt.

Umgekehrt löst sich das von der Natur geflochtene Band in eine Freiheit auf, daher das germanische Bündewesen [1]), im Hause die Adoption, und die rechtliche Lossage von der Familie (chrenecrude), ferner der Mangel jeder Kastenverfassung, die Wahl der Vorstände der naturgeschaffenen Einungen, so des Tun- Cent- Gaugrafen und des Königs. Ueberall begegnet so neben einer natürlichen Nothwendigkeit eine absichtliche Freiheit, z. B. neben der Familienblutrache die vertragsmäßige Friedensbuße (frithes bot), neben dem auf den Grundbesitz gefesteten Heerbann die auf Treue gestützte Gefolgschaft.

Selbst die Freiheit, die Theilnahme am Landrecht, beruht auf dem Grundeigenthum, so daß jeder Nichtangesessene unter dem Schutz (mund), dem Frieden (fridu), dem Schirm (hleo, hleow) eines freien Schutzherrn, (angelsächsisch mundbora, d. h. Schutzträgers, hleodrihten, d. i. Schirmherrn, freodrihten, d. i. Friedensherrn), stehen mußte. Obwohl aber die Abtheilung des teutschen Landes in Gaue und Marken nach geographischer Gestaltung, nach Bergeszug und Flusseslauf, und die Abtheilung der Gaue in Zehntschaften und Hundreden nach einem lang her überlieferten, wahrscheinlich auf religiösem Grunde beruhenden Decimaltypus geschah, so war doch auch hier das freie Element nicht versäumt, da diese Abtheilungen wahre gegenseitige Schutz-

[1]) Selbst der altteutsche Ausdruck, *fri*, angelsächsisch *frig*, *frio*, *freo*, *freoh*, d. i. frei, hängt mit Friede, Rechtsschutz zusammen, angelsächsisch *frith*, *fretho*, isländisch *fridr*, vom mösogothischen *frion*, lieben, schützen, da der Freie den Frieden, d. i. den Rechtsschutz hat.

verbürgungen darstellen; *freo-borh*, d. h. freie Sicherheit, ist der angelsächsische Name eines solchen friedebürgenden Vereins: ähnlich wie die Gilden, (angelsächsisch *gild, gield, geld, gyld, gildscipe*), Verbrüderungen waren, in heidnischer Zeit zur Beisteuer (gild, Zahlung) für gemeinsame Opfer, im Christenthum zur gegenseitigen Unterstützung der Genossen (gilda), sowie die Geschäfte dieser Vereine, der Zehntschaft, der Hundrede und des Gau's, z. B. Vertragsschluß, Strafurtheil und die Erhaltung guten Friedens, in öffentlicher Versammluug der Genossen entweder durch Abstimmung der ganzen Gemeinde oder aber durch Bevollmächtigte verhandelt wurden. Obwohl die Freiheit als Bedingung den Grundbesitz forderte, und darin gewissermaßen eine Schranke fand, so wirkte gleichwohl diese Beschränkung der Freiheit förderlich, weil eine Menge öffentlicher Rechte, welche sonst der Königsgewalt zustehen, Folge des Grundeigenthums, patrimonial wurden, wie umgekehrt später bei steigender monarchischer Macht, rechtliche Zubehörden des Grunds sich zu selbstständigen Regalien erhoben.

Dieser in sicherer Naturbildung gegliederte germanische Staat, so wie die ideale, aber mit innerer Wahrheit überzeugende Schilderung der germanischen Gesellschaftszustände durch Tacitus weisen auf eine treu bewahrte Volksüberlieferung, auf eine Culturwiege im Asien, auf einen Strahl jener Uroffenbarung zurück, von welcher alle Bildung abströmt, die überhaupt sich nie aus thierischer Rohheit entbindet.

Dieses ist auch die Ursache, warum das Christenthum bei den Germanen Ahnungen und Rückerinnerungen fand, an die es seine Entwicklung anknüpfen konnte, obwohl ganze Zeitalter die Spuren zwischen der frühern und der spätern Offenbarung fast zur Unkenntlichkeit verschüttet hatten. Die edeln Reste des sittlich reinen germanischen Lebens waren auf den großen Wanderungen durch Zeiten und Länder in eine vielfache Zerrüttung eingegangen: aber so stark war noch die Verwandtschaft, daß das Christenthum vor allen andern

Stämmen den teutschen zum Gefäß seiner weltgeschichtlichen Läuterung und Erlösung erwählte. Manchen Beischlag hat allerdings die Eigenthümlichkeit des teutschen Stammes empfangen, zumal von der Bevölkerung des römischen Reichs, unter welcher er sich angesiedelt: gleichwohl sorgte er durch Gesetzgebung und Recht für seine Reinerhaltung: allein auch die Kirche hatte sich in diese nationalen Umwandlungen einlassen müssen, ohne deßwegen ihr innerstes Wesen aufzugeben: gerade so nahm an dem Umfang der teutsche Stamm fremden Einfluß an, ohne dadurch seine volksthümliche Einheit zu trüben.

Dem Christenthum war es vorbehalten, tiefer und nachhaltiger in das germanische Ethos einzugreifen, und dadurch eine Reaction hervorzurufen, welche mit traurigen Spuren die ersten Blätter der fränkischen und burgundischen Königsgeschichte bedeckt.

Betrachtet man die Gründung des germanisch-gallischen Reichs durch Chlodwig, wie er mit der starrsten Folgerichtigkeit dasselbe abrundet, und mit der treulosesten Grausamkeit eine Einheit der Verwaltung anstrebt, und zu allen diesen Zwecken die listigste Gewalt einsetzt, so gewahrt man hier nicht den Christen, nicht den im sichern Naturtrieb seinen Staat bildenden Germanen, sondern man glaubt den Römer mit germanischer Kraft bauen zu sehen. Mit Kriegsgewalt hat Chlodwig seine Herrschaft gegründet, mit Kriegsgewalt mußte er sie erhalten.

Diese künstlich bewirkte politische Organisation zeigte jetzt schon jene zwei wichtigen Erscheinungen, welche das Mittelalter so weit hinein erschüttert haben.

Da das eroberte Land als ein Eigenthum des Eroberers galt, ohne daß deswegen die Freiheit des besiegten Volks verloren ward, so ging es unter dessen mehre Söhne in Theile: aus dieser Theilung stammte der später häufige Untergang ganzer Reiche in Folge der Gebietszersplitterung; da ferner bei der Vertheilung des eroberten Landes unter das Heergefolge der König vorzugsweise verfügte, erwuchs der Keim des **Lehenwesens**, welches durch seine stufenweise

Abgliederung der Vassallen die organische Fortbildung des germanischen Staatsprincips, wenn auch nur künstlich, wiederholte. Das Schädliche dieser Reichstheilung und des Lehenwesens ist so übermäßig hervor gehoben worden, daß man das daneben liegende Gute und Nothwendige völlig übersah, und die leichtsinnigste Verurtheilung von fremdem Standpunkt darüber erging.

So sehr war das germanische Staatsprincip auf eine natürliche Genealogie der Stämme gegründet, daß unter den teutschen Stämmen im romanischen Lande ein großer Theil ihrer Stammsindividualität mit dem Erbe ihre Sage und Dichtung unterging, weil sie in den größern Nationalbündnissen zerrannen, und so sich nicht vor dem Eindringen der Sitte ihrer Wohnsitze bewahren konnten: daher auch das Streben dieser Zeit, das Recht, das früher lebendig und frisch im Stamme in voller Bestimmtheit gewaltet und gegolten hatte, niederzuschreiben, um der Satzung durch den Buchstaben gewissermaßen eine Ewigkeit zu geben. Daß diese Rettung des Nationalen der Zweck dieser Schriftfassung war, zeigt vor Allem, daß die Stämme, welche mit fremden Nationen im engsten Verkehr standen, wie die Westgothen, Burgunder, zuerst ihre Rechte niederschrieben, während die Stämme in abgeschlossenerem Lande und mit stammlicher Unvermischtheit, wie Friesen und Sachsen, erst spät zu diesem Mittel griffen. So entschieden war der Sinn teutscher Eigenthümlichkeit für das Ererbte und Sonderthümliche, im vollsten Gegensatz mit dem Hang der Griechen und Römer zum Absoluten und apriorischen Schaffen. Daher erklärt sich auch der lange Kampf der Bajuwarier, Alemannen und Sachsen gegen die Frankenherrschaft für eigene Sitte, nationale Regierung und heimisches Fürstengeschlecht, und der muthige Widerstand der Friesen für ihre bis tief in's Mittelalter hinein bewahrte eigenthümliche Freiheit in ihren Republiken.

Gerade weil aber das nationale Wesen der teutschen Stämme, zumal der Franken, durch dieses Eindringen fremdartiger Elemente innerlich gestört war, und sich ein wilder Geist der

Auflösung in ihrem Schooße entband, der nur durch Ableitung in auswärtige Kriege durch ihre Könige und Hausmeier bewältigt werden konnte, vermochte das Christenthum, das selbst als eine von aussen gekommene Macht mehr nur als ein erregendes Ferment wirkte, diese Verwilderung jetzt nicht zu besiegen, sondern gerieth selbst, namentlich auch durch den Mangel des Verkehrs mit Rom, in eine solche Verdunkelung, daß es durch britische Mönche zum zweiten Mal hier eingeführt werden mußte. Um an diese wilden, trotzigen germanischen Naturen eine Ansprache zu gewinnen, mußten diese Boten des mildesten Glaubens die Rüstung und die Arbeit von Helden an sich nehmen: ihr Bekehrungszug ist das fährlichste Abentheuer, und der Kampf nicht nur mit der rohen Natur des Menschen, sondern selbst mit der öden Erde muß übernommen werden, um praktisch an diese gewordenen Wilden zu gelangen. Diese Mönche bringen den Land- und Gartenbau, Gewerb und sittigende Kunst, um dem Rohen in einem mildern Zustand die Ahnung eines reinern Gottesreiches zu erwecken. Die Klöster waren Pflanzschulen der Arbeit, und Columban, Remigius, Romarich, Corbinian und ihre muthigen Genossen sind Apostel, Helden und Sittiger zugleich.

Durch diese neue Bekehrung stellte sich der Verband der Franken mit Rom wieder her, und Pipin trat mit diesen Missionarien in Verbindung, um dem Uebergang der von seinem Geschlecht in der That besessenen Königsmacht in das Recht der Königsgewalt die Weihe der Kirche zu gewinnen. So vorherrschend war das Ansehen des fränkischen Stammes geworden, daß schon Karl Martell gewissermaßen als der Schirmherr der Kirche galt, ein Beruf, den er durch seinen Sieg über die Ungläubigen auf eine große ritterliche Art bewährt hatte. Allein, da er andererseits auf das Gewaltigste in die Rechte der Kirche eingriff, und überhaupt fast ausschließlich als Kriegshaupt wirkte, so konnte diese kirchliche Schutzherrschaft unter ihm nicht ihre volle Gestaltung erlan-

gen, und erst Pipin's Entwurf zur Erlangung einer legitimen Gewalt und die Schutzbedürftigkeit der Päpste gegen die Bilderstürmenden griechischen Kaiser und die arianischen Langobarden brachten die Nothwendigkeit eines solchen Verhältnisses wechselseitiger Hilfe zwischen dem Papst und dem Führer der Franken zur klaren Erkenntniß. Für seine feierliche Erhebung zum Frankenkönig, die der Papst durch seine Salbung aussprach, mußte Pipin diesen aus seiner Bedrängniß retten: vergebens wollte er Anfangs, wie Karl Martell, dieses kirchliche Schirmamt ablehnen, vergebens suchte er die den Papst bedrohenden Langobarden zu beschwichtigen: er mußte gegen den Willen der Nation die Heerfahrt gegen Aistulph unternehmen, und gab einen Theil des eroberten Landes im Mißtrauen auf die jetzt schon daselbst erkennbare Usurpation der weltlichen Großen, als das Patrimonium Petri dem Papst zurück, in welcher Uebertragung nach der Ansicht der Geistlichkeit nur eine Erneuerung der angeblichen constantinischen Schenkung sich darstellen sollte.

So entstand auch in diesem Verhältniß eine Wechselseitigkeit zwischen der Kirche und dem Staat: jene gab diesem die geistige Weihe, dieser dagegen ihr die Befestigung durch den Besitz, und so ist hier eine Einigung der entgegengesetzten Aeussersten eingetreten, wie wir diese überhaupt in der Verfassung seit der Völkerwanderung allenthalben erkennen. Es war nämlich eine Mischung und Reibung zweier Stammelemente in den von den Germanen eroberten Ländern eingetreten, und daraus ist ein Mittelschlag erwachsen, der, Germanisches und Romanisches verschmelzend, das Wesen der neuern Völkern weithin organisch bestimmt hat, da solche Stammesunterschiede und ihre Ausgleichung von unendlicher Wirksamkeit in Beziehung auf die geschichtlichen und staatlichen Geschicke der Völker sind. Die Eroberung war entweder durch die Nation und den Heerbann, oder durch die Gefolgschaft geschehen, durch jene, wenn der Krieg ein in der Volksversammlung beschlossener Nationalkrieg gewesen; durch

diese, wenn es blos eine Privatfehde war. In beiden Fällen hatte der Eroberer das Eigenthum des erstrittenen Landes, im erstern Fall wenigstens das Obereigenthum der Nationalgüter, und die Herrschergewalt hatte daher eine patrimoniale Grundlage. Um den Eroberer als die persönliche Mitte zogen sich in concentrischen Kreisen mit immer schmäler werdenden Landloosen die politischen Rechtssphären Anfangs mit dem Gepräge einer flüssigen Subjectivität, bis nach und nach die erbliche Befestigung zur starren, gediegenen Form führte. In dieser geschlossenen Abgrenzung und schichtenartigen Eintheilung standen auf dem eroberten Gebiete die Germanen wie ein regelmäßiges Kriegslager da, und an diesen Kern lehnte sich die Bevölkerung der Provincialen mit dem ihr von den Eroberern gelassenen Grundbesitz und ihrer hergebrachten römischen Ordnung. Der germanische Herrscher hatte bloß den römischen weggeschoben, und zu seinem eigenen Volk das besiegte hinzu genommen. Allein diese Verbindung war bloß eine äusserliche: die Herrschaft war für beide eine wesentlich verschiedene. Den Germanen ist der Herrscher nur der Führer der Gefolgschaft, der durch Wahl zum Ersten unter den Gleichen Erhobene: den römischen Provincialen ist er der Imperator des alten Reiches. So ist seine Herrschaft über die Stammgenossen viel beschränkter, als über die Angefallenen: dort muß er die Beistimmung des engern Raths der Getreuen zuerst erringen, sodann den erfragten Rathschluß der weitern Versammlung der Heergenossen unterbreiten: hier herrscht er in seiner einsamen Majestät durch die selbstherrische Vollstreckung der von ihm allein entworfenen Edicte. Eben in diesem Dulden einer der germanischen beigeordneten römischen Ordnung zeigt sich wesentlich der teutsche Charakter, der jede rechtmäßig eigene Ordnung friedlich fortbestehen läßt, und nicht auf römische Weise Fremdes mechanisch gewaltig dem Eigenen unterwirft.

Gleichwohl konnten diese beiden Ordnungen in die Länge nicht neben einander fort bestehen; herrschte auch die eine vor, sie

konnte die andere nicht abweisen, mußte vielmehr die schwächere immer mehr in sich als inneres Moment aufnehmen: und so finden wir auch, daß das germanische Princip der Freiheit immer mehr und mehr die auf das römische Princip der Unterwürfigkeit gebauten Zustände löste, so die Sklaverei und den Colonat: die Hörigkeit lockerte sich zur Ministerialität, die städtische Collegienverfassung zur entbundneren Innungsgestalt.

Aber auch das römische System hat sich in das germanische wandelnd eingedrängt, und so haben sich Einrichtungen gebildet, von welchem man nicht weiß, in welchem Maaß sie Germanisches oder Römisches enthalten, z. B. selbst das Lehenwesen, da in dem Oberlehensherrn der teutsche Führer der Genossen im Comitat mit dem römischen, Domainen und Gefälle besitzenden Imperator in Eine Person verschmolz, wo sonach ein im Ursprung teutsches Institut in römische Gestaltung eingegangen ist.

Solche Gegensätze, wie sie hier die germanische und römische Ordnung in duldsamer Geselligkeit bilden, spannen sich dann zu einer bestimmten Höhe, wo eine weltgeschichtliche Entwicklung sie in eine höhere Einheit und in eine aus Einem Guß entstehende Form einbildet. Diese weltgeschichtliche Function hat Karl der Große geübt, und wenn das von ihm gestiftete Kaiserreich das heilige römische teutsche genannt wurde, so hat die Sprache in tiefem Naturtrieb der Wahrheit das Wort gewählt; denn es sollte die nachgewiesene germanisch römische Doppelordnung unter der Hut des Christenthums vermitteln: daher erklärt sich auch die Sehnsucht aller großen teutschen Kaiser nach Italien und nach der römischen Krönung — ein hehrer welthistorischer Trieb, wenn er auch von der berechnenden Politik verworfen werden muß.

Daß Karl dem Großen bei der Stiftung des abendländischen Kaiserthums, d. h. eines Reiches, welches einen Kreis von selbstständigen Staaten oder vielmehr alle christlichen Kö-

nigreiche der Erde umfaßte, das höchste Ideal vor seinem königlichen Auge und Willen stand, zeigt sein Streben nach einer Familienverbindung mit dem morgenländischen Kaisergeschlecht, wodurch erst die Universalität seines Kaiserreichs auch äußerlich versinnbildet worden wäre.

Durch die Stiftung dieses abendländischen Kaiserthums hat der ganze Gang der germanischen Völkerwanderung erst seine Beruhigung und feste Gestaltung gewonnen. Karl der Große selbst ist das bedeutsamste Symbol, die Personification dieser weltgeschichtlichen Entwicklung. Wie nämlich seine Stiftung die institutive Verschmelzung der romanischen und germanischen Menschheit ist, so ist der Stifter selbst ein Doppelter: der Zweck seiner Herrschaft ist ein teutscher, der Geist seines Reichs ist germanisch, die Form desselben und die Mittel seiner Regierung dagegen sind römisch.

Groß und hehr, wie kein Herrscher nach ihm, will er die Verherrlichung, die Bildung, den Sieg der eigenen Nation; aber er verzweifelt an der Möglichkeit einer raschen Förderung und Entwicklung aus ihr selbst: er sieht um sich, und gewahrt im Schooße des eigenen Stammes nicht das Gerüste für seinen ungeheuern Entwurf. Weil er so die Gestalt seiner Herrschaft nicht aus der nationalen Kraft erbauen kann, greift er zur genialen Nachbildung des größten Reichs in der Geschichte, des römischen, und so erscheint eine Doppelung seiner Staatsleitung, die er eben so sehr aus seinem Wesen heraus hatte ergreifen müssen, als ihm die Umstände dieselbe aufgedrungen haben; eben deßwegen begegnet hier auch oft eine so innige Verschmelzung des römischen und germanischen Wesens, was meistens das Werk des kirchlichen Einflusses ist.

Im Beginne seiner Herrschaft ist er noch ganz der eroberungssüchtige Frankenhäuptling, und die Art, wie er die Söhne seines Bruders, mit dem er doch das Reich getheilt hatte, der Herrschaft beraubt, stellt ihn uns noch ganz als das Abbild seines usurpatorischen Geschlechts dar. Sobald

er sich aber von dieser Seite gesichert hatte, tritt der beschlossene Plan seines Lebens in klarer Bestimmtheit hervor: er will die Einheit der Gewalt und des Staatsgebiets, die gediegene regelmäßige Organisation einer Monarchie und eine unwiderstehliche Reichsmacht. Hier erscheint er durchaus, wie ein römischer Cäsar. Dadurch verwundete er auf das Tiefste das nationale Princip, das durchaus einer solchen geschlossenen Regelmäßigkeit widerstreitet. Allein er besiegt jeden Widerstand, er wirft alle die kleinen Königreiche, welche sich seit der ersten Invasion erhoben hatten, in seine große einheitliche Monarchie zusammen. Vergebens kämpfen die Langobarden, und mit dem hartnäckigsten Muth die Sachsen für das nationale Princip der stammesmäßigen Unabhängigkeit: sie müssen sich unter die herrschaftliche Einheit beugen. In drei und fünfzig Feldzügen kämpft er für seine politische Idee, für die Abrundung seines Reichs und die Durchsetzung der administrativen Centralisation: er kämpft gegen alle widerspänstigen Unabhängigkeiten, gegen den seinem christlichen Reich feindlichen Glauben, gegen die von Einfällen äußerer Feinde her drohende Zertrümmerung seines Reiches. Bei diesem ungeheuern Werk der Reconstitution einer großen centralen Macht in Europa denkt und handelt Karl wie ein Römer, und es ist stets das Vorbild des römischen Staats, welches er mit schöpferischer Kraft nach allen Seiten hin in ein entgegengesetztes, widersträubendes Volksthum einfügt. Auch die innere Verwaltungsordnung des Reichs ist ganz nach dem Maaß des altrömischen systematisch angelegt: so die strenge administrative Hierarchie, welche er durch seine Sendboten scharf überwachen ließ: ihre Schöpfung ist neu: der Kaiser will keine Grafen, keine Herzöge, welche nach Selbstständigkeit streben könnten: er stiftet in den Sendboten bloß umwandernde Commissäre, welche für die Nationalversammlung die Gegenstände vorbereiten, die der Kaiser mit seinen Geistlichen beräth, ehe sie der Versammlung vorgelegt werden: so seine anordnende Allgegenwart und der ge-

läufige Mechanismus, der durch den Druck auf eine Feder bis an den entlegensten Saum des Reiches wirkte, so die Beherrschung der großen Nationalversammlungen, welche ihm weniger beschließende, als berathende Körper waren, die dem selbstherrschenden Karl nur die Kunde über die Bedürfnisse der einzelnen Theile der großen Monarchie brachten: bezeichnend hiefür sind die Worte Hincmar's: „Es war ein Gebrauch dieser Zeit, alljährig zwei Versammlungen zu halten, in welchen man den Großen den Befehlen des Königs gemäß die Gesetzesartikel, genannt capitula, vorlegte, welche der König selbst auf Eingebung Gottes entworfen hatte.“ Auch darin zeigen sich das Streben nach einer Centralisation der Gewalt und seine vermittelnde Haltung, da er auf dem Maifeld alle angesehenen Männer der Nation versammelte, in der andern Nationalversammlung hingegen, die er an seinem Aufenthaltsort hielt, nur die angesehensten, mit denen er seine Maaßregeln vorberieth, um der bloß förmlichen Einstimmung der allgemeinen Versammlung des Maifelds sicher zu sein.

Wenn man die in der Capitulariengesetzgebung ausgesprochenen Gründe prüft, so findet man auch hier den einen Guß Eines großen Geistes, erstaunt über die Folgerichtigkeit seines Strebens, den Gedanken seiner Herrschaft von der steilen Kuppel seines Kaiserreichs bis zur besondersten Einzelheit der örtlichsten Verwaltung durchzuführen. Bei diesem Werk der Stärkung seiner Gewalt ordnete er die Stellung der Geistlichkeit: nicht nur benützt er die Geistlichen als die einzigen Träger der Bildung der Zeit zu den öffentlichen Verrichtungen, sondern er verwendet auch Missionarien und Bisthümer gewissermassen als sittigende Werkzeuge für eine geistige Eroberung, er schiebt sie als Vesten der Cultur vor. So macht er seinem Zweck nicht nur die bestehenden Kenntnisse dienstbar, sondern auch ökonomisch schafft er sich Quellen der Macht durch die gewissenhafteste und bis in's Kleinste geregelte Ver-

waltung der Königsgüter, deren die fränkischen Könige in allen Provinzen des Reichs besaßen.

War dieses Alles auf eine unermeßliche Stärkung der Staatsgewalt berechnet, so wurde auch der unbändige Freiheitssinn der Germanen durch die Minderung der Zahl der Freien durch deren Hineinziehung in die Hofdienste gebrochen, ebenso durch die strenge Forderung des Heerbanns und die harte Bestrafung der Heerflucht, ähnlich wie in unserer Zeit Napoleon durch seine Conscription die revolutionäre Licenz seiner Nation gebändigt hat.

Alle diese Züge sprechen für das **römische** Element in der Staatsleitung Karl's des Großen. Dieses Ideal war durch seine mit dem römischen Staatswesen vertrauten Lehrer zum leitenden Gedanken seines Herrscherlebens geworden, das die Niederhaltung der überall sich erhebenden innern Anarchie und die Abrundung und Beschirmung der gegründeten Monarchie gegen die Einfälle fremder Stämme anstrebte. Namentlich zur Verhütung der sich emancipirenden Anarchie macht er bedeutende Abänderungen in dem Organismus der Aemter: um der Erblichkeit derselben vorzubeugen, gründete er eine Art von Ministerien, ernennt als seine Stellvertreter am Hofe in weltlichen Geschäften die Pfalzgrafen, und in kirchlichen die Apokrisiarien: die Grafen, durch die umwandernden Sendboten überwacht, werden abhängig, so wie die sonst vom Volk gewählten örtlichen Beamten, die Schöffen und Vögte ernannt werden.

Gleichwohl war diese römische Organisation nur die umschließende Hülle, die Form, die leider aber durch ihre überwiegende Ausbildung ihren Inhalt erdrückte: das innere Princip, der lebendige Kern war doch die teutsche Nationalität. Dafür zeugen die charakteristischen Merkmale der teutschen Staatsbildung.

Dahin gehört vor Allem die politische Beibehaltung der Individualität jedes Stammes des großen Reiches, so weit es die systematische Einheit der Gesammtverwaltung ertrug.

So sehen wir, daß Karl, obwohl er an den Stammesrechten Veränderungen machte, und durch die Capitularien eine allgemeine Reichsgesetzgebung schuf, die Rechte der einzelnen Stämme nach der Ansicht des Zeitalters, welches das Recht als etwas Ueberliefertes, als eine göttliche Institution auffaßte, im Ganzen beließ, um ihr hergebrachtes Gepräge nicht zu verletzen. Leider wurden die Gesetze aber in lateinischer Sprache aufgeschrieben, weil die mit organischer Stätigkeit verlaufende Bildung der Volkssprache der Raschheit der politischen Organisation nicht nachkommen konnte.

Eben so ist es als eine Folge des germanischen Princips anzusehen, daß Karl, der Große, obwohl er mit so mächtiger Anstrengung die Einheit des Reichs durchgesetzt hatte, gleichwohl eine Theilung desselben beabsichtigte, um die Vortheile einer nahen, der Eigenthümlichkeit des Gebiets zugewandten Regierung zu sichern.

Nicht minder spricht für diese nationale Richtung die Beibehaltung des ganzen Gesetzgebungs-Gerichts- und Schatzwesens nach nationaler Einrichtung, wenn gleich im Innern die wirksamsten Veränderungen bewirkt worden waren. Ueberall sucht der Kaiser auch seinen neuen Schöpfungen eine nationale Grundlage zu geben.

Wie sehr aber doch im Ganzen das römische Element überwucherte, zeigt der einfachste Blick auf den Entwicklungsgang der gleichzeitigen Cultur. Das Nationale ist hier offenbar verkümmert: der römische Bestandtheil wird hervor gehoben: der Hof des Kaisers, eine frühe Akademie, ist in die lateinische Gelehrsamkeit und Gesinnung getaucht, größtentheils mit der teutschen Nationalbildung, theilweise selbst mit der Sprache des Volkes unvertraut: der gleichen Richtung folgen die jetzt gestifteten Hofschulen: da Geistliche, zum Theil ausländische, den engsten Rath des Kaisers bilden, so wird die Kanzleisprache die lateinische. Das Heimische in Dichtung und Wissenschaft wird versäumt, es entsteht hier eine tief dringende Rohheit, während dagegen jene in ungeordneter

Massenhaftigkeit von dem begierigsten Wissenstrieb aufgerichtete Gelehrsamkeit außerhalb der Nation ihre Werke in dunkel leitendem Instincte baut, am Throne des Kaisers beginnt, und ihren vom wirklichen Leben abweichenden Gang in die Irrsale des Scholasticismus hinein zieht.

Ungerecht würde man den großen Herrscher beschuldigen, die nationale Gesittung versäumt zu haben: auch hier scheint er den lateinischen Bildungsstoff bloß zum Entbindungsmittel der volksthümlichen Erziehung bestimmt zu haben: er soll die vaterländischen Lieder und heimathlichen Sagen haben sammeln lassen: es ist bekannt, daß er von den Geistlichen teutsche Predigten in den Gemeinden forderte. Die Organisationslust vom Staat in seine stillen Studien übertragend, wählte er vorzüglich jene Wissenschaft, welche das treuste Bild des geistigsten Organismus gibt, die Sprachlehre, zum Gegenstand seiner Forschung: aber auch hier legte er das Maaß der lateinischen Grammatik mit ihrer innern scharfen verstandesmäßigen Ausprägung und mit der natürlichen Abgeschlossenheit einer todten Sprache an die in dichterischem Drang gestaltungsüppige teutsche, welcher er in ihrem proteusartigen Formentreiben, von der römischen Regelmäßigkeit verwöhnt, die Grammatik absprach.

So hat auch hier das römische Mittel den teutschen Zweck bewältigt, und als Folge stellt sich eine Aermlichkeit der teutschen Literatur jener Zeit heraus, welche gegen den gleichzeitigen Reichthum der angelsächsischen auffallend absticht.

Die Doppelgestaltigkeit, der tiefe Zwiespalt, die wir oben angedeutet haben, ziehen das Werk Karl's des Großen nach allen Richtungen durch, und die Versöhnung dieser keineswegs verschmolzenen, sondern nur aggregirten Doppelelemente forderte eine Kraft, welche nur eine so große, Ehrfurcht gebietende Persönlichkeit, wie die des Kaisers war, gewährte. Daher zeigt sich auch nach den Denkmalen jener Zeit allenthalben eine Beziehung auf den Monarchen: seine Person ist das Reich und dessen Verwaltung nur sein Werk. Wie in unsern

Tagen Napoleon, der am meisten Karl, dem Großen, gleicht, mit der mysteriösen Macht seines Ichs seinen Staat gestaltet und durchsetzt hatte, so war Karl, der Große, die verwaltende Allgegenwart in seinem ungeheuern Reiche: unmittelbar oder mittelbar selbst herrschen, war das Streben dieses erhabenen Geistes. Diese Allmacht der Persönlichkeit des Kaisers ist es auch, in welcher die nationale Sage ihn erfaßte, und seine Unsterblichkeit im Herzen des Volkes sicherte.

Jede Persönlichkeit ist aber nur groß, wenn sie die Trägerin eines weltgeschichtlichen Princips ist. Und das ward Karl, der Große, durch die Erneuerung der römischen Kaiserwürde, wodurch nicht nur die Einigung der alten Welt mit der neuern in chronologischer Aneinanderschließung sich darstellte, sondern auch der Bund der beiden höchsten Mächte auf Erden in erhabenster Institution sich gestaltete.

Unmöglich hätte nach dem germanischen Staatsprincip diese Universalität des Kaiserreichs sich begründen und rechtfertigen können, weil jenes durchaus forderte, daß jedes Gemeinwesen aus eigener Stammesindividualität erwachsen sollte. Es war daher nothwendig, daß dieses universale Reich sich an ein anderes universales anlehnte, dessen durchgängige Rechtmäßigkeit schon anerkannt war; ein solches war die Kirche: diese letztere selbst aber mußte in der praktischen Folgerichtigkeit ihrer Bestimmung und Tendenz zu der Gründung eines ihrer Anlage entsprechenden Gesammtreiches führen, weil sie die Menschheit nicht nur im heiligen Glauben zu lehren und zu heiligen, sondern dieselbe auch zum christlichen Leben zu erziehen hat. Eine Seite dieses christlichen Lebens ist aber das gesellschaftliche, daher die Kirche auch den Staat zum Werkzeug ihrer geistigen Erziehung weiht. Als der Körper des göttlichen Einen, der sie von der Stiftung bis zum Ende durchwandelt, lehrend, weihend, beherrschend, ist die Kirche auf die Einheit gebaut, welche sie in dreifacher Richtung offenbart, als Einheit der christlichen Wahrheit im Bekenntnisse des Glaubens, als die Einheit

mit Gott durch den Gottesdienst, als die Einheit des Lebens der Gemeinde, um, wie den einzelnen Menschen an die erlösende Mitte der Kirchengemeinde, so die gesammte Menschheit in das auch die Gesellschaft der Völker verjüngende Christenthum hineinzuziehen. Die in der geistigsten Mitte der Kirche ruhende Einheit mußte sich praktisch auch in den Bereich des Staates fort- und übertragen, und so nach dem Vorbild der allgemeinen Kirche, welche in ansteigender Reihenfolge von der einzelnsten Gemeinde in immer sich erweiternden Kreisen die kirchlichen Vereine an sich zog, zu einem universalen Reich führen, welches von der einzelnsten Gemeinde durch immer sich ausdehnende naturgemäße Einungen bis zu den Nationalherzogthümern und Königreichen die staatlichen Formationen in seinen weitern Kreis emporführte.

Demnach war es außer der persönlichen Tendenz des Kaisers, außer der durch die Politik ihm gebotenen Ausgleichung der nationalen Differenzen der tief in der Wurzel der kirchlichen und weltlichen Gesammtordnung ruhende objective Trieb zur Annäherung und Wechseldurchdringung, welcher die Gründung des abendländischen Kaiserthums, erhaben über den Subjectivitäten, aus der Sache heraus bewirkte, eine organische Ausgleichung der Zeitalter in ihrer zeitlichen Abfolge und der Nationalitäten in der Beiordnung der Gegenwart.

So treten, wie dieses fast immer bei großen Wenden der Weltgeschichte sich erweist, die göttliche Führung, das Bedürfniß der Zeit, der Drang der Umstände, die tauglichen Personen als Träger des göttlichen Willens und die Stätte des Wandels in erstaunlicher Coincidenz zusammen.

Sollte das Kaiserreich des Abendlandes ein großer auf christliche Gesinnung gebauter Friedensverein zur Pflege der Gerechtigkeit sein, so war der fränkische Stamm innerlich und geschichtlich am fähigsten, dieses Mittleramt irdischer Gerechtigkeit zu üben. Seit dem dritten Jahrhundert in Gallien eingedrungen, und sich mit fremden Stammelementen ordnend, hatte er in diesem Verhältnisse unter allen teutschen Stämme die gewandt-

este Verständigkeit bewährt, und in folgerichtigster Treue seine Entwürfe durchgesetzt: dazu der katholischen Kirche treu ergeben, und als Sieger gegen das westgothische Reich, Gallien, Burgund und in Teutschland, hauptsächlich aber durch den ritterlichen Sieg über die Saracenen waren die Franken, nachdem sie als Schiedsrichter zwischen dem Papst und den Langobarden auch in Italien die Anarchie gebrochen hatten, zu den Trägern der großen christlichen Schirmherrschaft vorbestimmt, nachdem ihr Reich der Mittelpunkt der gesitteten Welt geworden war. Die Verdrängung des merovingischen Geschlechts von dem Throne durch den neuen Königsstamm konnte mit ihrer innern Ungerechtigkeit den Glanz des letztern in einer Zeit nicht trüben, welche auf die wirkliche Leistung, und nicht auf das formelle Anrecht sah, in welcher die Reiche noch größtentheils Wahlherrschaften waren, wo die Wahl nur auf den Schutzkräftigen fallen konnte, in welcher überhaupt das Herrscheramt mehr eine Pflicht, als ein Erbe war.

In dieser Zeit der Anarchie galt die Persönlichkeit Alles, das abstracte Gesetz wenig. Und welche Reihe kräftiger Persönlichkeiten seines Geschlechtes hatte der große Karl vor sich, er, der Größte Aller vor ihm, Aller nach ihm. Was war er als Herrscher, Feldherr, Held, Weiser und Christ! War nicht sein christliches Gesammtreich der fruchtbare Gedanke seines einsam großen Lebens? Und strebte er nicht seinen in der Rohheit der Zeit befangenen Völkern die Weihe christlicher Bildung zu geben? In einer wissenschaftlichen frommen Geistlichkeit sah er die Verbürgung einer solchen Erleuchtung der Zeit: darnach rang er, als er im Jahr 787 die gefeierte **Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis** erließ, die er in einem im Jahr 789 zu Aachen heraus gegebenen **Capitulare** wiederholte.

Hier wird verordnet: „**Et ut scholae legentium puerorum fiant, psalmos, notas, cantus compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia discant: sed et libros catholicos bene emendatos habeant: quia saepe, dum bene**

aliquid Deum rogare cupiunt, per inemendatos libros male rogant. Et pueros vestros non sinite eos vel legendo, vel scribendo corrumpere. Et si opus est Evangelium vel Psalterium et Missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia.“ Dieser geistigen Hebung seines Volkes durch eine gebildete Geistlichkeit galt sein an den Genossen seiner Studien Alcuin ausgesprochener Wunsch, nur zwölf Priester, wie Hieronymus und Augustinus, zu besitzen: zu diesem eifrigen Dienste der Wissenschaft mahnte er durch eigenes, ernstes Beispiel, wie er selbst in dem Vorwort zu dem Homiliarium des Paulus Diaconus sagt. „Curae est nobis, heißt es hier, ut ecclesiarum nostrarum ad meliora semper proficiat status, obliteratam paene literarum reparare satagimus officinam, et ad pernoscenda sacrorum librorum studia nostro etiam quot possumus invitamus exemplo. Inter quae jam pridem universos veteris ac novi Testamenti libros, librariorum imperitia depravatos, ad amussim correximus.“

Um das Verständniß der Wissenschaft des Christenthums zu gewinnen, und so auf dem reinsten christlichen Grund sein christliches Weltreich zu erbauen, vertiefte er sich in die Lesung der Kirchenväter: „inter coenandum, sagt Eginhard, delectabatur et libris S. Augustini, praecipue his, quae de civitate Dei praetitulati sunt, ein Buch, in welchem er die Aufgabe seines Herrscheramtes so groß gezeichnet fand, und aus welchem er die reinsten Inspirationen für seinen kaiserlichen Beruf schöpfte.

Selbst aber auch mit den höchsten geistigen Interessen der Nation vertraut und noch so herrscherkräftig, wagte er es nicht, in ausschließlicher Geltung seiner Ansicht selbstherrisch einzugreifen, sondern ganz in dem Geiste der germanischen Staatsleitung, welche die autonomische Selbstständigkeit körperschaftlicher Individualitäten ehrt, ließ er die Mitglieder dieser Einungen für sich berathen, um durch ihren Rath die Conceptionen eigener Erwägung zu stärken und anwendbar zu

machen. Wie sein Reich gezeigtermaßen eine lebendige Einheit zweier weltgeschichtlichen Ordnungen verkörpert darstellt: so vermittelt er, indem er in den Conciliis mixtis die Kirchenversammlung und den Reichstag vereint, den organischen Uebergang der geistlichen und weltlichen Ordnung in dem gesellschaftlichen Leben der Nation. Dieses zeigt die Schilderung eines solchen im Jahr 813 in Mainz gehaltenen Concils, mit der frommen Stimmung eines solchen großen Reichsrathes, dessen Glieder nach organischen Abtheilungen, und gleichwohl aus der warmen Mitte christlicher Gesinnung heraus über die gemeinsamen Interessen verhandeln.

„Incipientes igitur in nomine Domini, heißt es in der Präfation dieses Conciliums, communi consensu et voluntate tractare pariter de statu verae religionis, ac de utilitate et profectu christianae plebis, convenit nobis, de nostro communi collegio clericorum seu laicorum tres facere turmas, sicut et fecimus. In prima autem turma consederunt Episcopi cum quibusdam notariis, legentes atque tractantes sanctum Evangelium, nec non Epistolas et Actus Apostolorum, Canones quoque ac diversa Sanctorum Patrum opuscula, pastoralemque librum Gregorii, cum caeteris sacris dogmatibus: diligenti studio perquirentes, quibus modus statum Ecclesiae Dei et christianae plebis profectum sana doctrina et exemplis justitiae inconvulsum, largientae gratia Dei, perficere et conservare potuissent. In alia vero turma consederunt Abbates, ac probati Monachi, regulam Sancti Benedicti legentes, atque tractantes diligenter, qualiter monachorum vitam in meliorem statum atque augmentum cum Dei gratia perducere potuissent. In tertia denique turma sederunt Comites et Judices, in mundanis legibus decertantes, vulgi justitias perquirentes, omniumque advenientium causas diligenter examinantes, modis, quibus poterant, justitias terminantes.“

So hatte in dieser Versammlung, wie im Reiche, dessen Nachbild sie war, Jedes seine in dem Ganzen ordnungsmäßig

angewiesene Stellung, Kirche und Staat ihre Vertretung, aus sich selbst sich berathend und besorgend, während der Kaiser, als der Alles beseelende weise Geist, dem Ganzen seinen Schluß, die Einheit und den Vollzug gab. Es war keine unterschiedlose Zusammenwerfung jederartiger Geschäftsbehandlung bei diesen gemischten Reichsversammlungen, sondern diese war nach den innern Eigenschaften der Geschäfte eingerichtet. „Cum separati a caeteris, sagt Hincmar, Epistola 14 ad proceres regni cap. 35 von den Conciliis mixtis, essent (optimates, tam clerici quam laici), in eorum manebat potestate, quando simul, vel quando separatim residerent, prout eos *tractandae causae qualitas* docebat, sive de spiritualibus, sive de saecularibus, seu etiam commixtis.“

Nur dadurch, daß der große Karl die von ihm geschaffene Regierungsordnung nach römischem Vorbild auf die überlieferte und national erwachsene Ordnung auftrug, und mit seiner starken, weisen Persönlichkeit die störrischen Kräfte zusammen hielt, gründete und befestigte er den Frieden, den Wohlstand seines Volkes: weil aber diese Reichsordnung, ein Abbild der göttlichen Weltordnung, sich auf des Kaisers große Persönlichkeit stützte, trat die Zersetzung mit seinem Tode ein. In gerechter Würdigung der Zustände sagt Nithard, des Kaisers Enkel, in seinem Buch de dissensionibus filiorum Ludovici Pii, lib. IV. am Ende. „Nam temporibus bonae recordationis Magni Karoli, qui evoluto jam paene anno XXX. decessit, quoniam hic populus unam eandemque rectam ac per hoc viam domini publicam incedebat, pax illi atque concordia ubique erat; ut nunc e contra, quoniam quique semitam quam cupit, incedit, ubique dissensiones et rixae sunt manifestae. Tunc ubique abundantia atque laetitia, nunc ubique perjuria atque maestitia. Ipsa elementa tunc cuique regi congrua nunc autem omnibus ubique contraria, uti scriptura divino munere prolata testatur: „„*Et pugnabit orbis terrarum contra insensatos.*““

Nicht allein die wilden Herzen der Germanen hat er be-

zwungen, wie Nithard a. a. O. lib. I. pr. sagt: „Nam super omne, quod admirabile fateor fore, Francorum Barbarorumque ferocia ac ferrea corda, quae nec romana potentia domare valuit, hic solus moderato terrore ita repressit, ut nihil in Imperio moliri praeter quod publicae utilitati congruebat, manifeste auderent, sondern selbst den Elementen gebiete er, ging der Glaube. Dieses naive Vertrauen in eine so gebietende Persönlichkeit, die gesinnungstreue Hingabe an den Herrscher fand in dessen Krönung zum römischen Kaiser einen so erhabenen Ausdruck, daß die tiefe Mystik des Zeitalters selbst Wirkungen, die durch dieses Ereigniß gar nicht bedingt waren, an diese Erhöhung der teutschen Herrscherwürde knüpften, wie die Friesen ihre angestammte Freiheit in Lied und Sage von ihrer Heerfahrt nach Rom im Königsgefolge herleiten. [1])

[1]) Dieses spätere Lied gibt ohne geschichtliche Grundlage, wie eine andere Sage, die Karl Stiftungen nach Jerusalem machen läßt, und die Troubadours, die ihm einen Kreuzzug zuschreiben, im Gewande des Volksglaubens eine traditionelle richtige Würdigung der Schöpfungen Karls, die unsterblich im nationalen Gedächtniß fortlebten. Das friesische Lied, welches die nach ihm durch das christliche Kaiserthum gestiftete Freiheit feiert, lautet:

„De sinte Willibrord dat land bikeerde,
Freesen hy dat leerde,
dat se cápeden myt guede,
dat se dy coningh Kaerl noem in syne huede,
hoe se dá nordman ontcoeme,
deerom flegen hjá tó dá Herem fan Roeme.
Deer eefter deer se dae heerferd hyswoeren
enn mit him toe Roem foren,
ende dae burich tostoerden;
dae wéren hyá des coninghes heranaeten worden.
Dá se dá burich wonnen, dae wéren se Burchheren tó Roem,
dae camen se mit rjuchta ordél toe frídóme;
want hit een ald rjucht was, dat dy man fri was
in alle landen, deer toe Roem burgher was;
dat een man onder dá galga stoed
ende coeme't him tó moede . .

Diese ganze große staatliche und weltgeschichtliche Schöpfung ruhte in der Gesinnung des Kaisers, welche daher auch sie überall mit ihrer hehern Eigenthümlichkeit beseelte, und ihr dadurch das erhaltende Leben gab. Hätte dieser riesige Bau dauern sollen, so hätte eine Reihe gleich großer Herrscher dem Stifter folgen müssen. Weil er aber nur das Werk seiner einsamen Größe war, so sank er mit dem Leben seines Schöpfers hin, zum neuen Beweis, daß jede Organisation, welche nicht der Selbstentwicklung des Volkes entstammt, einstürzt, wenn der erschaffende Genius erlischt.

Diese düstere Ahnung ergriff in mancher ernsten Stunde den Kaiser. Als er von einer Veste an der Nordsee auf einer Heerfahrt gegen die Normannen den flüchtigen Schiffen dieses Seeräuberstammes mit thränenvollem Auge nachblickte, sprach er auf die Frage um die Ursache seiner Trauer die weihsagenden Worte: „Wenn diese schon bei meinem Leben Solches wagen, was wird meine Nation erst von ihnen leiden müssen, wenn ich nicht mehr leben werde.“

Fassen wir jetzt die zerstreuten Züge des germanisch-christlichen Staats nach der Gründung des abendländischen Reichs zusammen, so erscheint er uns als das folgerichtige Ergebniß nationaler Entwicklung in mächtiger Bestimmtheit durch römische Ordnung, vergeistigt durch die Wirksamkeit des Christenthums.

Die Grundlage des germanischen Staats und Rechts war der gemeine Friede, sichernd Freiheit und Recht, Person und Habe: die Grundlage des Friedens selbst war gegenseitige Rechtsverbürgung, und zwar in doppelter Form, in der der Gleichheit und der der Unterordnung, erstere gestützt auf die freie Gemeindeverbindung, die letztere ruhend ursprünglich auf

---

dat hi op dá Roemscha burgherschip tege
ende hyt allrr wirdic lege;
hi moste wessa ontbonden,
al ont hit to Roem worde onderfonden.“

der die Stammesgliederung allseitig bestimmenden Familienordnung, später auf der Gefolgschaft.

Als die Familienordnung und die darauf beruhende Stammverbindung gesprengt waren, erschienen die freien Genossenschaften als sich Wechselschutz verbürgende Gemeinden (Magbürgschaften), Anfangs im schmalen Bezirk, später mit wachsender Bevölkerung sich zu Mark- und Gauverbindungen erweiternd. In diesen größern Kreisen standen die einzelnen Gemeinden wieder in wechselseitiger Rechtsverbürgung, die sich erst später zu festern Vereinen banden, um dann in einheitlichen Staaten zu verwachsen.

Dieser demokratischen Richtung, die ihren Ausdruck in der Gemeindeverfassung fand, ging älter und fester eine Ordnung ungleicher Berechtigung vor, und später nebenher, indem sich aus den Freien ein Stand Unfreier nach unten, und ein Stand Mehrberechtigter nach oben ausbildete, letzterer in dem Boden engerer Verwandtschaft mit dem ursprünglichen Haus- und Stammherrn wurzelnd, später aus der Gefolgschaft hervor tretend, in beiden Verhältnissen um einen König geordnet.

Dieses doppelte System der gleichheitlichen Gemeindeverfassung und der ungleichen Adels- und Königsverfassung sehen wir bis zur Frankenherrschaft sich erstrecken, wo dann das ungleiche siegt. Obwohl das System der gleichen Gemeindeverfassung als selbstständiges dem entgegengesetzten weicht, und dieses nur noch in trümmerartiger Zerstreutheit umgibt, so wird es doch von dem siegenden nicht vernichtet, sondern als untergeordnetes Moment aufgenommen.

Die Geleitsverfassung hatte sich zur Staatsverfassung gefügt, und aus dem Geleitsherrn war der König hervor gestiegen, und so verschieden die Grundlage zwischen der Stammsherrschaft und der Geleitsherrschaft in den meisten Rücksichten war, so war doch das hausherrliche Verhältniß zu den freien Hausgenossen das herrschende.

Wie der Geleitsherr defensor und patronus des Geleits gewesen war, wie er den Frieden gegeben, den sich die Heer-

genossen verbürgt hatten, und wie zwischen ihm und dem Gefolge eine rechtliche Wechselseitigkeit bestanden hatte, wechselseitige Treue und gegenseitiger Schutz, für die Gründung des Gesetzes Einwilligung und bei dem Gericht Ausspruch des Urtheils durch die Mannen, so war der aus dem Geleitsherrn hervorgegangene König Herr und Schützer (angelſ. hlaford and mundbora) des gesammten Volkes, Bewahrer des Friedens und des dadurch begründeten Rechtes, nicht unbeschränkt, sondern gebunden an die Einwilligung des durch die öffentlichen Versammlungen, denen auch das Gericht zustand, vertretenen Volkes, welchen in absteigender Abstufung kleinere Vereine entsprachen, der König vertreten durch seine Beamten, das Volk durch seine Gemeinde, so daß von oben bis in den kleinsten Kreis der Dualismus der Gewalt drang. Die Bestimmungen des Diensteides waren analog auf den Unterthaneneid angewandt worden, da der König aus dem Geleitsverbande an die Spitze der gesammten Volksgemeinde (angelſ. *geferedne*) getreten war. Der Staat war daher ein Friedensverein, und die sparsamen Gesetze, wie sie jetzt aufgeschrieben wurden, hatten, ausser andern Gründen, z. B. dem, die Verhältnisse der Stammgenossen mit den Bewohnern der unterworfenen Provinzen, oder dem, die durch die Annahme des Christenthums nothwendig gewordenen Aenderungen der alten Volksrechte zu bestimmen, oder dem, die Rechtsverhältnisse der Kirche und der Geistlichkeit zu ordnen, namentlich die Nothwendigkeit hervorgehoben, den durch die Wirren der gewaltigen Zeit erschütterten Frieden wieder zu befestigen und in Erinnerung zu bringen. Nationales Unglück wird häufig in den Gesetzen dieser Zeit als eine Strafe für den Bruch des Friedens verkündigt: daher wird auch in diesen Gesetzen durchaus kein geschlossenes System angestrebt: das Meiste wird der Selbstentwickelung überlassen, und nur die Bestimmungen, die für die Sicherung des Friedens unmittelbar von Bedeutung sind, und was damit in Verbindung steht, schärfer ausgebildet, wie die

Hemmung des Fehderechts, die Bußen und Wetten für den Friedensbruch, das Familienschutzrecht und das damit zusammenhängende Erbrecht: daran schließen sich die vielen Vorschriften gegen die Unsicherheit des Eigenthums durch Diebstahl, und die Einschärfung der Pflichten rücksichtlich der Haftbarkeit der Gemeinden für die in ihren Bezirken verübten Verbrechen.

So zeigt sich aus der ganzen Richtung der Gesetzgebung und selbst aus den vorwiegenden Bestandtheilen der Gesetze, daß der Staat in dieser Zeit vor Allem als ein gegenseitiger Friedensverein, als eine Gesammtverbürgung galt.

Fassen wir nach dieser längern Untersuchung der Erscheinungen und Wirkungen der lebendigen Combination des germanischen und christlichen Elements die Gesammtheit der rechtlichen Beziehungen zusammen, so finden wir folgenden klaren Ausdruck des christlich-germanischen Rechts und Staats und der Völkerordnung, wie sich diese gesellschaftliche Ordnung nach ihrer Grundlegung durch Karl den Großen ins Mittelalter hinein entwickelte.

Betrachten wir zuerst das Recht und zwar seine Form! Hier zeigt sich erstens, was oben schon angedeutet wurde, der innerliche Charakter des germanischen Wesens darin, daß es jede Gleichförmigkeit und monotone Fesselung des individuellen Lebens durch den Begriff und den diesen fixirenden Buchstaben scheut: so zeigt sich hier der Mangel einer umfassenden bis in's Einzelne die Rechtsbegriffe zergliedernden geschriebenen Gesetzgebung. Es lebte und entwickelte sich da das Recht in der Wärme örtlicher Gewohnheit, nach lebendiger Nationalsitte, durch positives Herkommen und individuelle Berechtigung, und die Stelle der fortspinnenden logischen Analyse ward ersetzt durch die Treue der geeinigten Gesinnung.

Wir finden daher durch geschriebene Gesetze nur solche Rechtsverhältnisse geregelt, welche durch eine Unterbrechung individueller Entwicklung in der Gesinnung nicht mehr ihr Richtmaaß finden konnten.

Das ungeschriebene Recht ist im Mittelalter die Hauptmasse, so ferne nur Einzelnes durch geschriebenes Recht bestimmt wird.

Ein zweiter Zug des christlich-germanischen Rechts, der mit dem erstern zusammenhängt, ist sein Particularismus und der Reichthum seiner Entwicklungen. Diese Eigenthümlichkeit erklärt sich aus der Geschichte der Bildung der meisten teutschen Staaten, die nicht von einer Mitte sich ablöste, sondern von der Circumferenz gegen die Mitte hin verlief. Die wandernden germanischen Völker hatten sich auf weiten Strecken gesiedelt, wegen des Mangels eines absoluten Staatsprincips blieb die Staatsgewalt los und schwach, haftete mehr in der Gesammtheit der Stände, welche den Staat gliederten, und ihre Sonderrechte erhielten, so wie die einzelnen Stämme ihre Stammrechte, wenn auch eine centrale Gewalt diese Stämme zu einem Staat einigte, der gezeigtermaßen nicht zur innern Einheit sich festete, sondern nur eine Friedensverbürgung bildete. Es herrschten sonach hier wahre Volksrechte.

Hierin zeigt sich ein schroffer Gegensatz mit der römischen Ordnung, die mit ihrem absoluten Princip auch die begriffliche und schriftliche Fixirung des Rechts anstrebte. Der römische Staat war die Stadt Rom ursprünglich gewesen, und hat sich auch im Verlauf der römischen Geschichte polypenartig in die ungeheuern Dimensionen des römischen Weltreichs fortgestoßen, nicht in organischer Ausbildung, sondern mit dem absoluten Eroberungsprincip: so war das römische Recht ein Stadtrecht gewesen, und sich allen niedergeworfenen Volksindividualitäten in analoger Anbildung aufdrängend ein solches bis zum Ende geblieben.

Dieser circumferentielle Bildungsproceß des germanischen Rechtes, die Frucht eines reichen innern Volkslebens ohne Zwang und absolute Vergewaltigung, hat ein eben so reiches Rechtsleben bethätigt. Das Princip der Individualität war seine Wurzel, und diese ungehemmt emportreibend, die

Freiheit im individuellen, organischen Lebenskreise seine Frucht.

Eben weil dem germanischen Wesen der Begriff des Absoluten abgeht, so konnte dieses als Fessel nicht drücken, und keine künstliche Einheit erzeugen: weil aber bei diesem üppigen Aufschießen der örtlichsten Rechte, dessen sich jedes Genossenschaftliche, Stadt, Land, Dorf, Einigung und Haus erfreuen wollte, die Gefahr der Zersplitterung drohte, so mußte eine Einheit gegeben werden, und da von dem Nationalcharakter die äußere aus Scheu gegen jedes Absolute abgewiesen wurde, eine innere nahen. Und eine solche bestand: sie ruhte in der nationalen Gesinnung, welche sich am reinsten in historischer Treue als das Erbe gewesener Stammeseinheit überlieferte, und in verwandtem Geiste vom Christenthum verjüngt worden war. Wie die Seele alle organischen Sphären belebt, allgegenwärtig und nirgend befestigt, so hat damals das Bewußtsein einer nationalen Zusammengehörigkeit alle Glieder der germanischen Nation durchdrungen, ähnlich, wie es noch jetzt, dem groben Tasten unserer modern teutschen Unitarier unzugänglich, die teutschen Stämme in höherer Einheit zusammenschließt.

Ein inneres geistiges Recht schlug, wie ein gemeinsames Herz, durch die Rechte der einzelnen Stämme und Genossenschaften, wie in den vielstimmigen Mundarten als Geistesträgerin die Sprache den Reichthum des Denkens und Fühlens der Nation in entsprechenden Organen zum vielstimmigen Ausdruck bringt. Diese wechselnde Rechte durchdrang im Mittelalter eine nationale christliche Gesinnung, ähnlich, wie jetzt, wo diese lebendige nationale Sympathie im gewöhnlichen Leben der Nation leider immer mehr verkümmert, die Wissenschaft es übernehmen muß, durch eine begriffsmäßige Analyse der Particularrechte ein gemeines teutsches Recht vergleichend heraus zu gestalten, welches, obwohl es formell in keinem einzelnen teutschen Staate gilt, doch der Gesammtgeist der Rechte aller dieser Staaten, die nährende

Wurzel des teutschen Rechtslebens und überhaupt der teutschen nationalen Zustände, eine Bürgschaft für die Erhaltung und Fortbildung teutscher Nationalität ist.

Ein dritter Grundzug des christlich-germanischen Rechts liegt darin, daß es ein historisches ist.

Es wurde schon oben bemerkt, daß keine Nation in ihren gesammten Lebenskreis so kräftig die natürliche Abfolge der gesellschaftlichen Zustände eingefügt habe, wie die Germanen, es läßt sich ein wahres natürliches Wachsthum ihrer Institute nachweisen. Diese Eigenheit hat das Christenthum noch weiter entwickelt, da es allein eine Würdigung der Weltgeschichte vermittelt. Jedes welthistorische Volk, und ein solches ist vor allen andern das germanische, löst nur dann seine von der Vorsehung ihm zugeschiedene Aufgabe, wenn es dieselbe in ihrem Eingreifen in die Gesammtleistung der Menschheit fühlend ahnt oder geistig erkennt, opfert aber sich erst dann diesem Werke, wenn diese Ahnung oder Erkenntniß ihm die Aufgabe als würdig darstellt: würdig ist aber ein nationales Werk nur dann, wenn es aus dem Göttlichen stammt und zu dem Göttlichen zielt. Durch die Bande einer treu gepflegten Ueberlieferung hing der germanische Stamm an einem glücklichen, gottgeleiteten Urzustand. Der Abfall von demselben schnitt seine Wunde tief in das nationale Bewußtsein: allein das Christenthum erst deutete diesen Schmerz, indem dieser Fall als der des ganzen Geschlechts von ihm erwiesen wurde, in welchem das Unrecht erschien, und gegen es das Bedürfniß des Staats als einer Anstalt gegen das Unrecht, als einer Friedensanstalt zur Gewinnung eines höhern, die Menschheit in der Zukunft beseligenden Friedens, grundgelegt durch die göttliche Erlösung, wodurch der Menschheit durch Hilfe der gottgebotenen Gnade der verlorene Friede der Urzeit wieder gewonnen, das Ende des Geschlechts und sein Anfang einig ausgesöhnt und ausgeglichen werden soll. Nur durch eine solche Betrachtung des Weltlaufs, wie sie das Christenthum gab, treten die wahre historische Abfolge

und die gesunde organische Entwicklung in das Ganze, weil so nur ein wirkliches, nicht durch Vernünfteln ersonnenes Ideal, das weit über die bestehende Gesellschaftsordnung hinaus ragt, als die mächtige Kraft des Lebens der Menschheit erscheint, und den Ausgang, wie das Ziel des Geschlechts bildet, hierin einen großen, weiten Plan der göttlichen Vorsehung niederlegend, in welchem jeder Nation das Werk ihres Daseins angezeichnet ist. In einem solchen weltgeschichtlichen Plan, der zugleich auch der Schlüssel der Geschichte ist, verhält sich Alles in gegenseitiger Abhängigkeit als Mittel und Werkzeug für den göttlichen Willen, und da der weltgeschichtliche Weg vom Vollkommenen zum Unvollkommenen sich neigte, und durch den Eintritt des Christenthums vom Unvollkommenen zum Vollkommenen in stets fortgehender Läuterung des Menschlichen voranschreitet, so wird auch das Unvollkommene, das scheinbar dem göttlichen Zweck Ungemäße nicht ausgeworfen, sondern mit christlicher Duldung und verzichtender Billigkeit als eine Vorstufe für Entsprechenderes geachtet, daher das germanisch und christliche Princip selbst das verdorbene heidnische Römische nicht selbstsüchtig vernichtete, sondern allmälig in das Seine verwandelte.

Von der natürlichen und überlieferten Grundlage aus ist daher das germanische Nationalprincip, und von geistiger Seite das christliche Menschheitsprincip historisch, allem Absoluten, Gewaltthätigen, Einseitigen feindlich.

Durch diese eigenthümliche formale Ausbildung des christlich-germanischen Rechtsprincips sind, was unendlich wichtiger ist, auch ein eigenthümlicher Geist und ein tief eigenthümliches Wesen dieses Rechtes ausgedrückt worden, das aber nur in der angezeigten Form erscheinen konnte. Dieses Wesen des christlich-germanischen Rechtes suchen wir in folgenden Zügen darzulegen.

Erstens beherrscht hier die Billigkeit Alles: es mangelt das sog. strenge Recht, weil, wie gezeigt, der Zwang des

Absoluten hier fehlt. Schon wegen des Vorherrschens des Gewohnheitsrechts, welches aus Individuellem erwächst, und ein allgemeines Princip abweist, schließt sich das teutsche Recht an das Einzelne an, rankt sich ein, und wächst wieder aus Einzelnem heraus, ohne an einem allgemeinen Princip ein kritisches Maaß zu finden: eben deßwegen muß aber jedem Gegebenen seine Geltung gelassen werden, dieses wechselseitige Gewährenlassen ohne Beziehung auf das absolute Recht bildet das Wesen der Billigkeit.

Mit dieser Billigkeit steht in nahem Verband der Charakter der Milde, welche das teutsche Recht auszeichnet, auch wieder ableitbar aus der Abweisung des absoluten Gesichtspunkts, da die Milde das jeweils in seiner Gestalt Erscheinende willig duldet, und so auch das Unvollkommene zuläßt.

Mit beiden Charakteren vereinigt sich ein dritter, der Friede als die Seele des christlich-germanischen Rechtes. Wenn nämlich alle Rechtsinstitute aus autonomischem Grunde erwachsen, und in füllereicher Coordination zusammen treten, so muß ein Maaß ordnend zwischen sie kommen, dieses kann nicht von einem einzelnen Institut, und den es darstellenden Menschen ausgehen, sondern von Allen, und muß für Alle gelten. Es muß ein höheres, Allen Verwandtes, Allen Uebergeordnetes, Allen Erkennbares und Anerkennbares seyn: das ist der Friede, göttlichen Ursprungs, durch die Einwilligung aller Rechtsgenossen anzunehmen, und mit den heiligsten Garantien zu umgeben, wie vom Staat selbst, der selbst eine Friedensbürgschaft nach germanischem Rechte ist.

Weil aber der Friede Alle in gemeinsamer Uebereinstimmung bindet, so besteht eine Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten, es ermangelt eine unbedingte Rechtlosigkeit: diese tritt hier nur durch Verschuldung ein, welche einen Genossen als unwürdig und ehrlos aus der Gesammtbürgschaft ausschließt.

Da dieser Friede des christlich-germanischen Rechts auf der innersten Treue der wechselseitigen Anerkennung und Hin-

gebung beruht, und auf ihm das gesammte Recht, so ist es zuletzt die Gesinnung, welche das Recht bestimmt, und nicht die äußere Formel als die Trägerin eines abstracten formalistischen Princips. Es ist nicht der Despotismus des Buchstabens, welcher in letzter Instanz entscheidet, es ist die Treue der Persönlichkeit mit ihrem positiven, nicht selbstsüchtigen, sondern stets einer höhern lebendigen Einheit organisch angehörigen, sich ihr ergebenden Streben: daher sah jenes Zeitalter, das dieses Recht pflegte, weniger auf die Schranke des geschriebenen Rechts, es brach oft aus derselben hervor, weil die Gesinnung den naturkräftigen Menschen über dieselbe hinaus trieb: man sah auf den Gehalt, die Gesinnung der That, minder auf ihre Form: diese Gesinnung verlor sich aber nicht in eine hohle, gemachte Abstraction, in ein leeres, windiges Meinen, sondern band sich an eine organisch gebundene Ansicht des Standes. Schon deßwegen ist das teutsche Recht nicht formlos, schweifend und zerflossen, aber seine Formen sind keine Zwingen für das materielle Recht, sie sind lebendig und nachgiebig, wie ein weiches Band, das den Inhalt in seiner freien Selbstgestaltung frei heran treten läßt; sie entsprachen mit ihrer Nachgiebigkeit der Innerlichkeit des teutschen Rechts, seiner reichen Gemüthlichkeit, und hinderten gleichwohl das Hinausfallen in eine schwankende Amorphie.

Persönlichkeit mit der Würdigung nach der Gesinnung, Freiheit mit organischer Beschränkung sind die Ziele und Güter, welche das christlich-germanische Recht sichert, gewährt und auszeichnet. Da durchaus der Charakter des Absoluten fehlt, so zeigt sich auch hier wieder ein Durchgang durch eine Reihe von Stufen der Rechtsfähigkeit: ihre Sphäre verengt oder erweitert sich nach Geburt oder Verdienst: aber sie fehlt Keinem ganz, und mit der wechselnden äußerlich erkennbaren Innerlichkeit wechselt auch der äußere Rechtskreis. Dieser herrliche Organismus des christlich-germanischen Rechts tritt in seiner edelsten Gestalt in den bleibenden auch äußer-

lich schon geschlossenern personenrechtlichen Zuständen hervor. Auch hier fehlen absolute Gewalt, einseitige Herrschaft und einseitige Unterdrückung. In der Familie ist der Vater nicht der unbeschränkte Herr der Frau und der Kinder, die ihm nur als Werkzeuge dienen: er ist Schützer und Vormund der Familie, die nicht rechtlos ihm hingegeben ist; er hat die Gewalt nur so weit, als sie seiner Pflicht dient, und in dem Maaß, wie das Schutzbedürfniß schwindet, schmälert sie sich. Die Familie erscheint hier nicht als die Stätte einer absoluten Herrschaft, sondern als der reinste ethische Organismus mit Gegenseitigkeit des Rechts und der Pflicht und mit der stillen, alle Glieder umschließenden Pietät.

Selbst das Sachen- und Verkehrsrecht nehmen hier mehr den Einfluß des persönlichen Princips und der davon ausgehenden höhern Richtung an, da in einem organischen Ganzen, wie das teutsche Recht, die höchsten Principien lebendig bis in das Einzelnste fortwirken und eingehen.

Aus Allem geht hervor, daß das christlich-germanische Recht jedem Absoluten abhold und der starren Begriffsherrschaft, wie einem mechanischen Formalismus, abgewandt, eine hohe Innerlichkeit offenbart, und dadurch die Anschauung einer objectivirten nationalen Moral gewinnt. Selbst die Rechtssprache und die Formen des Rechts haben sich nicht zu einer technischen Geschlossenheit gefestet, sondern sind das schillernd flüssige Bild der Gemüthlichkeit der Nation geblieben. Leicht hätten bei diesem Bildungsgang und bei dieser Vergeistigung eine für das Positive gefährliche Unsicherheit und Schwankung eintreten können, wenn nicht die gewissenhafteste geschichtliche Treue der Nation auch hier das anvertraute Gut des Rechtes erfolgreicher gehütet hätte, als dieses die folgerichtigste Formularjurisprudenz und die gebundenste Magistratur in irgend einer Zeit und bei irgend einem Volke vermögen.

In allen diesen dargelegten Zügen stellt sich ein durchlaufender Gegensatz zwischen dem christlich-germanischen und

dem römischen Recht dar. Und wenn beide Rechte später in ihrer ursprünglichen Wirksamkeit auch in manche legislative Verquickung eingegangen sind, so geschah es stets mit Störung der Harmonie, und als Einleitung eines Kampfes, der noch unsere Tage stört.

War das teutsche Recht von der Billigkeit bis in die Tiefe durchdrungen, so war das römische Recht seinem eigentlichsten Wesen nach ein strictum jus, und ward auch das materielle Recht durch das bewunderungswürdige Organ der Prätur als Aequitas geschützt, so war dieses doch lange nicht die innerliche teutsche Billigkeit, sondern nur ein gelockertes strictum jus in analoger Milderung der civilistischen Herbheit: die römische Aequitas, die Seele der dianemetischen Gerechtigkeit trug als ihr innerstes Princip den Begriff der Gleichheit, der numerischen Proportionalität in sich, während die römische Rechtssprache den Begriff des Billigen im teutschen Sinn mit benignum oder humanum bezeichnet. In der mehrfachen Schattirung, in welcher der Begriff der römischen Aequitas erscheint, ist es eine Richtung, welche nur die große Rauhigkeit des strengen Rechtes mildert, aber nicht von dieser Fessel abläßt, indem selbst die Sänftigung nach dem Princip des strengen Rechtes geschieht. Dem römischen Recht gebricht die Milde des teutschen Rechts, der Folgerichtigkeit der gemachten schroffen Einheit eines Rechtsprincips wird im römischen Recht alles Individuelle erbarmungslos geopfert: hier herrscht der ausschließliche Verstand mit seinen starren Kategorien, während im teutschen Recht das ausbiegende, weiche Gemüth waltet, und in jede Rechtserscheinung das angestammte Seelenleben der Nation ergießt. Es ist aber nicht bloß die Grausamkeit der Argumentation, welche jedes Entgegenstehende, sonst auch noch so Rechtmäßige beugt, es ist diese Härte nicht bloß eine formelle, sondern auch eine wesentliche, eine innere. Bekannt ist die eherne Härte des Charakters der Römer, die kalte Fassung ihrer Seele, die kräftige Derbheit ihres Wesens, die lieblose, phan-

tasiearme, ernsttrübe Stimmung, die mechanische Geordnetheit, die verstockte Zwecksucht, dabei die feste Anhänglichkeit an die ererbte Ordnung, die peinliche Pünktlichkeit bei einer übernommenen Leistung, die Unverbrüchlichkeit der Treue. Ihre Gleichgiltigkeit gegen eigene Nachkommenschaft, und die Gleichstellung der rechtlich gemachten Familieneinheit mit der natürlichen durch die Schaffung von Surrogaten der Kinderzeugung, wie die Adoption und Arrogation, die Härte im Geschlechtsverhältniß, welches ein roher Wohllusttrieb beherrschte, die Verkümmerung der gegenseitigen Liebe im Familienverhältnisse und seiner Nachbildung durch die patria potestas, die manus, das mancipium, welche in dem Haupte nur den strengen Gebieter zeigen, der Geiz und die Genauigkeit, und der Mangel des Sinnes der Wohlthätigkeit, für milde bleibende Zwecke, ihre Härte gegen Besiegte, gegen Schuldner und Arme, ihr unbeugsamer Stolz gegen die Fremden, zuletzt das ganze eigenste Wesen der gefeierten altrömischen Virtus als einer derben rauhen Haudegenkraft, sprechen für den Mangel gemüthlicher Innerlichkeit, für eine im Dienst baarer Zwecksucht stehende lediglich praktische Tüchtigkeit.

War der Charakter des teutschen Rechts Friede, und friedebürgend, Selbstständiges anerkennend, so war das römische von einem gewaltthätigen Absolutismus befangen, der, keine gegenseitige Ausgleichung kennend, mit den an der Spitze der Rechtsordnung stehenden Maximen alles beugte, und dem gleichen Schematismus unterwarf.

War der Charakter des teutschen Rechtes Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten, und ihr Maaß durch individuelle innere Gründe angezeigt und begründet, so zeigt sich dagegen im römischen Recht ein institutiv erstarrter Particularismus der Rechtsungleichheit in verstockter Form ohne die Flüssigkeit des organischen Particularismus des germanischen Rechts.

War der Charakter des teutschen Volks eine tiefe Belebung durch Gesinnung und Persönlichkeit, so findet sich dagegen, daß im römischen Recht, wo auch eine gediegene Persönlichkeit

sich aufdrängt, es doch nicht die individuelle Originalität der Person, sondern das Aufgehen derselben in die abgeschlossene Abstraction der römischen Staatsidee ist: es waltet der gefesselte Sclavendienst an den abstracten Gedanken des römischen Staats, an dem der Einzelne nicht das Geringste abzuwandeln vermag. Schon die überwiegende Förmlichkeit des römischen Rechts, welche in ihren einmal geschifteten Rahmen jeden nationellen Inhalt aufnehmen konnte, konnte sich nicht in die innersten eigensten Falten einer institutionalen Eigenthümlichkeit einlassen, wenn es auf einem andern, als logischen Weg geschehen sollte: das römische Recht war ein System von angewandten Denkformen.

War es Charakter des teutschen Rechtes, einen Reichthum von elastischen Formen zu besitzen, in welchem sich die einzelnste Aenderung abprägte, so hatte das römische Recht fast eherne Formen, welche mit gleich verstocktem Eigensinn beibehalten wurden, wenn ihr Grund schon längst dahin gesunken war; dieses war eine Folge der allgemeinen Zähigkeit des römischen Volkssinnes, und entsprach überhaupt der objectiven Anschauung der alten Welt, die mit ihrer plastischen Gediegenheit dem innerlichen Geist der christlichen Zeit entgegen steht.

So zeigt sich uns nach allen Seiten das christlich-germanische Recht als ein mehr innerliches und durch innere Mächte bewegt, während das römische sich als ein äußeres, als das geschlossene systematische Abbild einer logischen Abstraction herausstellt. Wenn das spätere römische Recht eine größere Milde und Billigkeit anstrebt, und über das Gerüst enger und beengender Formen zu einer höhern, sittlichern Natürlichkeit hinüber greift, so war dieses schon die Zersetzung seines ursprünglichen nationalen Lebensgeistes, die Auflockerung des frühe schon eintretenden jus gentium mit seinem Angriff auf das starre jus civile, es war das Anwehen des christlichen Geistes mit seiner erlösenden Vergeistigung.

et beatae memoriae genitore nostro Pippino rege, et a nobis postea suscepta est.“

Wie sehr dieser Trieb einer engern Wahlverwandtschaft in der germanischen Staatsbildung vorwaltete, hat die rasche Entstehung des vereinzelnden Feudalismus gezeigt, welcher die Karolingische Reichseinheit innerlich so mächtig zersetzt hat. Das verwandte Einzelne der Socialität band sich in einen reichen Kranz von Genossenschaften und körperschaftlichen Gebilden, welche, jedes mit einer materiellen Grundlage und einem geistigen Princip, sich dann in historischer Lebenskraft und Reichhaltigkeit auf dem Boden der natürlichen Grundlage ihrem höhern Princip zu entwickelten, und zu ihrem friedlichen Bestand eine höhere Einheit als eine Recht und Billigkeit schiedsrichterlich vermittelnde Macht forderten: daher stammt auch die Congenialität des christlich-germanischen Staatswesens mit der monarchischen Regierungsform, welche dann die republikanische Richtung des vorwaltenden körperschaftlichen Bestandtheils des Staates als untergeordnetes Moment in seine Gliederung aufnahm.

Der christlich-germanische Herrscher war aber einerseits der Vertreter der stammverwandten Einheit, andererseits und vorzüglich aber der Repräsentant und Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, da Gott ihn zu seinem Vertreter bestellt und als solchen begnadet hat: der König war aber auch in anderer Beziehung ein Stellvertreter Gottes, da er neben dem Recht, wie ein Träger der göttlichen Erhaltung, den Staat zu einer stets reinern Anstalt christlicher Ordnung aller gesellschaftlichen Verhältnisse, Güter und Interessen umzubilden, und zu einer höhern civilisirten Lebenseinrichtung und Sittenbildung emporzuführen berufen ist.

So hatte der christlich-germanische Herrscher von Gott seine Macht, sein Herrscheramt und seine Pflicht, seine Vertretung Gottes war eine mittelbare, wie die Kirche unmittelbar die Vertreterin Gottes war. In dieser einen Vertretung

im verschiedenen Kreise und in verschiedener Beziehung ist auch die Stellung der beiden repräsentativen Mächte eine organisch bestimmte, mit klarer Grenze, die auch, so lange beide Mächte in rein christlicher Gesinnung handelten, mit dem sichersten Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit und Freiheit eingehalten wurde.

Mit dieser Repräsentation der göttlichen Gerechtigkeit im gesammten irdischen Leben ist aber zugleich auch die Verantwortlichkeit des Herrschers gegen Gott und die Ablegung seiner Rechenschaft vor dem göttlichen Richterstuhl verbunden, und da diese Verantwortlichkeit stets gegen den Verleiher der Macht besteht, so war im christlich-germanischen Staat, der auf diesem Glauben beruht, jede Macht eigentlich nur eine Pflicht, ein Beruf im Dienste der göttlichen Weltregierung. Daher war auch diese glaubensstarke Ergebenheit an den von Gott zugeschiedenen Beruf die innerste Seele des christlichen Staats, welche den Herrscher, wie den niedersten Unterthanen durchdrang.

Eben weil die Repräsentation von oben kam, nicht aber, wie unsere glaubenslose Zeit meistens wähnt, von unten, so mußte, wie die kirchliche Stellvertretung Gottes, des Ewigen und Einen, zu einer einigen und allgemeinen Kirche führte, welche die einzelnen Kirchen mit abwärts sich schmälerndem Sprengel in ihren Schoos aufnahm, über den einzelnen Reichen ein irdisches Gesammtreich stehen, welches aber im christlich-germanischen Völkerleben nur christliche Staaten als Glieder aufnehmen konnte. Dieses Gesammtreich war das abendländische Kaiserthum, beigeordnet der großen Gesammtkirche. Es bildet so die große Völkerordnung des Mittelalters, zumal als Garantie des Völkerrechts.

Auch hier stellt sich der durchgreifende Gegensatz mit der heidnisch-römischen Völkerordnung dar. Das Eroberungs- und Unterdrückungsprincip, welches allen Verkehr der Römer mit andern Völkern bestimmte, hatte die erste Grundlage des Völkerrechts, die Anerkennung der recht-

lichen Selbstständigkeit eines Volkes von sich abgewiesen. Dieses weltverschlingende Rom, eine starkgefügte Eroberungsanstalt, hatte, erfüllt mit dieser Verhöhnung des Rechtes, in diesem riesenartigen Kampf die Erde zur Stätte seiner monotonen Herrschaft geschaffen, auf der es, ein kettenbringender Herrscher, unter den Völkersklaven wie in einer weltgeschichtlichen Wüste stand. Vergebens hatte der achäische Bund und der große Mithridates dieses Joch zu brechen gerungen: Rom sollte, in dem Weltverbrechen des Völkermordes fortwüthend, als das Beispiel eines unermeßlichen Weltverderbens in sich zusammenbrechen.

Ganz anders stellt sich die Völkerordnung des christlichen abendländischen Kaiserreichs dar. Es ist die unter allen und für alle christliche gesitteten Staaten und Völker auf die christliche Gesinnung gegründete Schutzherrschaft gegen von außen her drohende barbarische Eroberung und innere Anarchie. Es herrscht darin durchaus nicht der Typus eines einzelnen Volkes, welcher den andern Völkern aufgedrungen werden soll. Diese Ordnung läßt jedem Volk seine eigenthümliche Stellung und Nationalität. Nur muß seine Gesinnung eine christliche seyn, um in dem christlichen Völkerverein ein Glied sein zu können.

Die Form dieses Völkervereins ist ganz nach der Forderung des christlichen Staatsprincips angelegt: an der Spitze des Bundes steht ein monarchisches, aber gewähltes Haupt, da die einherrschaftliche Form die grundgelegte Einheit in fester einiger Gesinnung verbürgt: die Einrichtung des Bundes und die Beiordnung seiner Mitglieder sind aber republikanisch, da dieses alle gesitteten Völker schirmende Weltreich alle christlichen Staaten mit dem abweichendsten Verfassungswesen und der verschiedensten Regierungsform aufnahm, jedes Reich in seiner geschichtlichen Integrität und Form belassend. In dem großen, weiten Kreise dieses christlichen Weltreiches sammelten sich drei Gruppen von Staaten, eine monarchische, angelehnt an die vier großen National-

herzogthümer, eine aristokratische, die geistlichen Wahlfürstenthümer umschließend, endlich in den später eintretenden freien Städten des Reichs eine demokratische Gruppe.

Alle diese Elemente band aber die Einheit der christlichen Gesinnung. Wie das christlich-germanische Staatsprincip eine politische Dynamik oder gar einen staatlichen Absolutismus verwirft, so auch das christlich-germanische Völkerrecht. Kaum war daher diese christliche Gesinnung gegen das Ende des Mittelalters hin gewichen, und das Vertrauen auf die sie pflegende Kirche getrübt, so sehen wir als das Princip des Völkerrechts das rohste mechanische Gleichgewichtssystem und später die allgemeine republikanische Staatengleichheit ohne Principat hervortreten, in welcher in unserer Zeit eine Art völkerrechtlicher Aristokratie als eine europäische Pentarchie mit schwankendem, von der diplomatischen Selbstsucht immer wieder gestörtem System sich erhob, welcher die heilige Allianz vergebens eine christliche Gesinnung zur Grundlage zu geben strebte, weil bei der kirchlichen Trennung der Stifter diese Einheit nur eine künstlich abstrahirte war. Alle diese völkerrechtlichen Principien haben sich als ungenügende Surrogate der mittelalterlichen, zuletzt von der Religion bestimmten und geleiteten Völkerordnung erwiesen. Die teutsche Nation, welche sich als die weltliche Trägerin dieses völkerrechtlichen Schiedsrichteramtes darstellte, wie der Papst als kirchlichen Träger desselben, übernahm diesen Beruf nicht mit dem Stolz einer leeren Eigenmacht, sondern in der mit dem Bewußtsein der tüchtigen Macht verbundenen Demuth und Hingebung an die göttliche Weltordnung. Wie Alles in jener Zeit den Charakter einer christlichen Bestimmung an sich trug, so erscheint, wie der Papst als Schirmer der höchsten Friedensordnung, der Kaiser als ein Dienstmann des göttlichen Reichs auf Erden, nicht mit der Tendenz einer selbstsüchtigen Eigenmacht, sondern mit dem Bewußtsein einer großen Pflicht und dem Gefühl der Uebernahme einer schweren Bürde für sich und seine Nation, als der leitende und rettende Mittel-

punkt der europäischen Gesittung zu gelten, einer Last, aus deren rühmlicher Tragung ihm ein bloß persönlicher Ruhm erwuchs.

Das Festhalten dieser auf einer heiligen und treuen Gesinnung beruhenden Ordnung der Christenheit gab dem Reiche eine solche innerlich getragene, zusammenschließende Kraft, daß es bei vielfacher Schwäche der äußerlichen Fügung nicht nur die äußern Stürme der normannischen und magyarischen Invasionen, und selbst die neue Völkerwanderung des Islam's und der Mongolen bewältigte, sondern die unbedingte Anarchie und politische Zersplitterung selbst im Innern verhütete.

Solchen weltgeschichtlichen Umstürzen mit ihren weltverwüstenden Wirkungen setzte das christliche Gesammtreich die auf der christlichen Gesinnung ruhende innere Kraft einer göttlich geleiteten Ordnung und die dadurch begeisterte Heldenmüthigkeit, und der Kaiser in seinem Kampf gegen diese wüsten Mächte seine Hingebung an die Pflicht der Schirmung der Weltgerechtigkeit entgegen, und der Sieg ward stets dem sich dem göttlichen Werk weihenden christlichen Hochgefühl gegenüber der wüsten Herrschaft der absoluten sinnlichen Usurpation.

Alles dieses wirkte die tief gläubige, dem Einwirken der göttlichen Vorsehung auch in dem Leben der Völker vertrauende christliche Gesinnung der Zeit, und da der Kaiser das Schwert der Gerechtigkeit im irdischen Leben trug, so fühlte er sich in seinem Kreise so sicher als der Träger eines göttlichen Amtes, als der Papst in seiner unmittelbaren Vertretung des göttlichen Reiches auf Erden. Zwischen den Berufen der Würdeträger dieses christlichen Doppelreiches war so wenig ein innerer Gegensatz, daß sie vielmehr in Ursprung, Fortgang, Wirkungsart und Ziel eine durchgehende Analogie offenbaren, und sich daher auch in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung eine lebendige Wechselabhängigkeit und gegenseitige Nachbildung darstellen.

Wie der Papst in sich das Gemeinleben der großen Ge-

sammtheit der Gläubigen als ein bewußtes und objectiv wirksames vermittelt, und dasselbe gefördert und vergeistigt an die Glieder der Gesammtkirche zurückgiebt, wie er eine freie lebendige Geistesbeziehung in der Einheit des Glaubens, des Gottesdienstes, und des öffentlichen christlichen Wandels und der heiligen Sitte vollführt, und dem großen geistigen Organismus der Kirche ein höchstes erkennendes und heilig wollendes Haupt giebt, so vermittelt der Kaiser das große Gesammtleben der socialen Individualitäten der die Glieder des Reichs bildenden Einzelstaaten, giebt dem nationalen Bewußtseyn und Willen einen äußern objectiven Ausdruck, der einheitlichen Reichsgewalt die Lebendigkeit und Empfänglichkeit für die Eigenheit der einzelnen Staaten, und vermittelt so das Interesse der Einheit mit der Schutzbedürftigkeit der einzelnen politischen Glieder.

Beide, die christliche Kirche und das christliche Kaiserthum, stammen aus Einem heiligen Grunde, beider Erscheinungsformen sind nicht von außen her entstanden, sondern von innen heraus für eine verwandte, wenn auch nicht für die gleiche gesellschaftliche Wirksamkeit erwachsen, und haben Jahrhunderte hindurch nach der Verkörperung der innern, geistigen Einheit, die eine im Glauben, die andere im Gesetz für die irdische Gesellschaftsordnung gerungen.

Beide, die christliche Kirche und das christliche Kaiserthum haben als ihre wesentliche Gestalt einen Universalismus mit innerer organischer Gliederung angestrebt, um in beiderlei Gebiet ein Abbild des christlichen Reiches zu versichtbaren. Und es war ein hehres weltgeschichtliches und praktisch höchst erfolgreiches Schauspiel, so viele Millionen von Menschen, wie durch Einen kirchlichen Geist, so durch einen Gemeinwillen, ein Gesammtgesetz und eine Gesammtkraft geeinigt, in einem Gesammtzuge dem Gesammtziele entgegen wallen zu sehen. Es war eine begeisternde Anschauung, den säulenwaldigen und hallenreichen Dom des christlichen Kaiserthums in den himmelanragenden sternenbesäeten Dom der

christlichen Kirche hineingestellt und die Versichtbarung der für die Herrschaft des gemeinen Rechts und der gesammtheitlichen Ordnung im Gesetz unter die Sanction der Kirche niedergelegt zu sehen.

So sehr aber das Mittelalter beide Gewalten, die päpstliche und die königliche, als Stellvertreterinnen Gottes betrachtete, so sicher unterschied es nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch beide Gewalten. Ein Kanon des im Jahr 629 in Paris gehaltenen Concils, der auch in die Capitularien aufgenommen wurde, sagt ausdrücklich: „Principaliter itaque *totius sanctae Dei Ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem*, sicut a sanctis Patribus traditum accepimus, *divisum esse novimus.* De qua re Gelasius, Romanae Sedis venerabilis episcopus, ad Anastasium imperatorem ita scribit: *Duo sunt quippe, inquit, Imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam, pro ipsis regibus hominum, in divino reddituri sunt examine rationem.*“

Als unmittelbare Vertreterin der göttlichen Ordnung forderte die Kirche von den Königen jener Zeit die treueste Verwaltung des Herrscheramts im Geiste des Christenthums, und zwar nicht bloß in einer allgemeinen Formel, sondern eingehend auf die einzelnen Beziehungen der Regierung.

Als Lothar auf einem von seinen Brüdern Karl, dem Kahlen, und Ludwig, im Jahr 842 gegen ihn zu Aachen versammelten Concil abgesetzt worden war, so knüpften die Bischöfe die Einsetzung derselben in dessen Besitzungen an ihr Versprechen, nach Gottes Willen und nicht nach der Willkür des entsetzten Bruders zu regieren.

„Verum tamen, sagt hierüber Nithard, haud quaquam illis hanc licentiam dedere (regendi regni), donec palam illos *percontati* sunt, utrum illud *per vestigia fratris ejecti,*

an secundum Dei voluntatem regere voluissent. Respondentibus autem, in quantum nosse ac posse Deus illis concederet, *secundum suam voluntatem,* se et suos gubernare et regere velle, aiunt: *Et auctoritate divina, ut illud suscipiatis, et secundum Dei voluntatem illud regatis,* monemus, hortamur atque praecipimus."

Noch klarer tritt in dem abendländischen Kaiserthum das weltliche Christenreich neben dem geistlichen mit der verwandten Universalität des christlichen Geistes hervor. Bezeichnend drückt sich über das doppelte Anrecht zu diesem Reiche ein späteres Rechtsdenkmal aus, das die nationale Herrschaft wie einen Keim und Kern in der Fürstenwahl erst durch die päpstliche Weihe in den Charakter ihrer Allgemeinheit und Fülle eintreten läßt.

„Germani eligunt *regem (Romanorum)* ..... Quando ipse consecratur (et coronatur) et collocatur in solio Aquisgranensi, ex eorum voluntate qui ipsum elegere, *tunc accipit potestatem et nomen Regis. Quando autem Papa eum consecravit (coronavitque), tunc plenariam habet Imperii potestatem et nomen Imperatoris.*"

Dadurch, daß jede Gewalt auf Erden als eine Uebertragung und Hinterlage einer höhern und zuletzt der göttlichen Macht, und der irdische König nach dem Ausdruck eines spätern angelsächsischen Herrschers als ein *Vicarius summi Regis* galt, und eine Verantwortlichkeit des irdischen Herrschers gegen Gott und die Kirche, und zwar gegen diese in Betreff der religiösen Verpflichtung des Herrschers allseitig anerkannt war, war aber durchaus im Mittelalter noch keine Theokratie im eigentlichsten Sinne des Worts gesetzt, die im Gegentheile der christlichen Staatstheorie geradezu widerstreitet.

Nirgend hat das Christenthum die kirchliche und staatliche Ordnung mit einander verwechselt, und grenzenlos beide in einander treten lassen, sondern vielmehr beide auf die ausgesprochenste Weise unterschieden, und wenn es eine christliche

Vergeistigung des Staats, wie alles Lebens fordert, so ist damit keineswegs eine chaotische Zusammenwerfung beider Gesellschaftsgewalten beabsichtigt: im Gegentheil, um eine christliche Staatsordnung zu schaffen, muß ihr die religiöse Macht getrennt übergeordnet seyn, nicht um den Stab der weltlichen Herrschaft zu führen, sondern um das göttliche Gebot der letztern zu verkünden, und gläubig sie darnach zu richten. Die Herrschaft der Kirche und des Reichs und ihre Träger waren aber streng geschieden, und kein Kaiser hat diese Grenzen kräftiger gehütet, als jener, welcher zu dieser Doppelordnung des neuen Europa's in dem von ihm mitgestifteten Kaiserthum den Grund gelegt hat.

Wenn bald darauf Uebergriffe aus der einen Ordnung in die andere geschahen, so war es meistens die sittliche Noth, welche solches geboten: nicht mehr zur Heilung der in der Schwesterordnung eingetretenen Zerrüttung, als zu der von dieser her der eigenen Ordnung drohenden Schädigung geschahen diese Einmischungen der beigeordneten Gewalt, und so gewissermaßen als Nothwehr, die Anfangs auch nie in selbstischer Ueberhebung, sondern stets in der christlichen Gemeingesinnung und mit allgemeiner Zustimmung der Völker geübt wurde.

So sehen wir denn bald den Papst gewissenlose Könige richten und entthronen, bald den Kaiser unkirchliche Päpste entsetzen. Geschah dieses in christlicher Gesinnung und mit rechtlicher Forderung des einzelnen Falls, so war diese Uebung wechselseitiger Gerechtigkeit, zur Rettung der höchsten irdischen Ordnung übernommen, stets von den Völkern gebilligt und gepriesen worden, und als eine Heilung der gesellschaftlichen Zerrüttung demüthig und dankbar hingenommen. Als aber der Anspruch von der einen und der andern Seite nicht mehr auf den einzelnen Fall der Noth beschränkt ward, sondern in's Absolute fort und weiter trieb, da war es fürder nicht mehr die christliche Gesinnung, es war die gröbste Herrschsucht, die so Falsches und Verderbliches begann, und um so

verwerflicher, als es von den Hütern des christlichen Gesammtlebens geübt ward.

Damit drohte der neueren Welt jenes absolute Gesellschaftsprincip, welches, wie gezeigt, dem germanischen durchaus und allwegs entgegengesetzt ist, und als das heidnische von dem christlichen in lang umbildender Mühe überwunden worden war, jene wüste und unterschiedene Gewaltmischung vollführte, welche die staatliche Herrschaft und die kirchliche Leitung mit einander chaotisch versetzend, die ewige und eigentliche Quelle des Despotismus ist, und jene fanatische, jeder geschichtlichen Entwicklung feindliche, falsche, tyrannische Einheit erzeugt hat, die im Khalifat ein wahres Weltverbrechen geschaffen, und selbst im Mittelalter die christliche Entwicklung trümmerhaft durchsetzend, bald durch den kirchlichen, bald durch den staatlichen Absolutismus die christlich-germanische Ordnung auf längere Zeit im wechselndsten Angriff zerstört und gebrochen, und zuletzt Risse in den erhabenen Bau gezogen hat, welche auszuflicken die Gegenwart mit ihrem nutzsüchtigen, separatistischen Treiben erfolglos sich abmüht.

(Schluß folgt.)

Exegetisch-dogmatische Entwicklung der neutestamentalischen Begriffe von ζωή, ἀνάστασις und κρίσις.

Die Begriffe von ζωή, ἀνάστασις und κρίσις haben in dem neuen Testamente eine sehr wichtige Stellung, und es ist schon einem oberflächlichen Blicke klar, daß sie zu den Grundbegriffen der Lehre des Christenthums gehören. Namentlich sind sie Hauptbegriffe in den Redevorträgen des Herrn, so wie sie von dem Evangelisten Johannes berichtet werden. Die ζωή und ἀνάστασις wird als Frucht des Erlösungswerkes in Christo dargestellt; von ihm geht die ζωή

Vergeistigung des Staats, wie alles Lebens fordert, so ist damit keineswegs eine chaotische Zusammenwerfung beider Gesellschaftsgewalten beabsichtigt: im Gegentheil, um eine christliche Staatsordnung zu schaffen, muß ihr die religiöse Macht getrennt übergeordnet seyn, nicht um den Stab der weltlichen Herrschaft zu führen, sondern um das göttliche Gebot der letztern zu verkünden, und gläubig sie darnach zu richten. Die Herrschaft der Kirche und des Reichs und ihre Träger waren aber streng geschieden, und kein Kaiser hat diese Grenzen kräftiger gehütet, als jener, welcher zu dieser Doppelordnung des neuen Europa's in dem von ihm mitgestifteten Kaiserthum den Grund gelegt hat.

Wenn bald darauf Uebergriffe aus der einen Ordnung in die andere geschahen, so war es meistens die sittliche Noth, welche solches geboten: nicht mehr zur Heilung der in der Schwesterordnung eingetretenen Zerrüttung, als zu der von dieser her der eigenen Ordnung drohenden Schädigung geschahen diese Einmischungen der beigeordneten Gewalt, und so gewissermaßen als Nothwehr, die Anfangs auch nie in selbstischer Ueberhebung, sondern stets in der christlichen Gemeingesinnung und mit allgemeiner Zustimmung der Völker geübt wurde.

So sehen wir denn bald den Papst gewissenlose Könige richten und entthronen, bald den Kaiser unkirchliche Päpste entsetzen. Geschah dieses in christlicher Gesinnung und mit rechtlicher Forderung des einzelnen Falls, so war diese Uebung wechselseitiger Gerechtigkeit, zur Rettung der höchsten irdischen Ordnung übernommen, stets von den Völkern gebilligt und gepriesen worden, und als eine Heilung der gesellschaftlichen Zerrüttung demüthig und dankbar hingenommen. Als aber der Anspruch von der einen und der andern Seite nicht mehr auf den einzelnen Fall der Noth beschränkt ward, sondern in's Absolute fort und weiter trieb, da war es fürder nicht mehr die christliche Gesinnung, es war die gröbste Herrschsucht, die so Falsches und Verderbliches begann, und um so

verwerflicher, als es von den Hütern des christlichen Gesammtlebens geübt ward.

Damit drohte der neueren Welt jenes absolute Gesellschaftsprincip, welches, wie gezeigt, dem germanischen durchaus und allwegs entgegengesetzt ist, und als das heidnische von dem christlichen in lang umbildender Mühe überwunden worden war, jene wüste und unterschiedene Gewaltmischung vollführte, welche die staatliche Herrschaft und die kirchliche Leitung mit einander chaotisch versetzend, die ewige und eigentliche Quelle des Despotismus ist, und jene fanatische, jeder geschichtlichen Entwicklung feindliche, falsche, tyrannische Einheit erzeugt hat, die im Khalifat ein wahres Weltverbrechen geschaffen, und selbst im Mittelalter die christliche Entwicklung trümmerhaft durchsetzend, bald durch den kirchlichen, bald durch den staatlichen Absolutismus die christlich-germanische Ordnung auf längere Zeit im wechselndsten Angriff zerstört und gebrochen, und zuletzt Risse in den erhabenen Bau gezogen hat, welche auszuflicken die Gegenwart mit ihrem nutzsüchtigen, separatistischen Treiben erfolglos sich abmüht.

(Schluß folgt.)

Exegetisch-dogmatische Entwicklung der neutestamentalischen Begriffe von ζωή, ἀνάστασις und κρίσις.

Die Begriffe von ζωή, ἀνάστασις und κρίσις haben in dem neuen Testamente eine sehr wichtige Stellung, und es ist schon einem oberflächlichen Blicke klar, daß sie zu den Grundbegriffen der Lehre des Christenthums gehören. Namentlich sind sie Hauptbegriffe in den Redevorträgen des Herrn, so wie sie von dem Evangelisten Johannes berichtet werden. Die ζωή und ἀνάστασις wird als Frucht des Erlösungswerkes in Christo dargestellt; von ihm geht die ζωή

Darum kann die ζωή nicht ausschließend einen Zustand der Gläubigen in der Zukunft bedeuten, sie muß einen Zustand bedeuten, der in einer gewissen Weise für die Christen jetzt schon beginnt und vorhanden ist, und wenn in vielen Stellen eine bestimmte Beziehung auf die Zukunft liegt, so wird es sich in der Folge zeigen, daß die ζωή nach dem irdischen Tode eine Fortsetzung der ζωή der Gläubigfrommen im Diesseits und ihr vollendeter Zustand, d. i. das im wahren Sinne ist, was als Wesen der ζωή bezeichnet worden wird.

Was aber die Erklärung der ζωή als Seligkeit betrifft, so ist dieselbe einseitig; sie faßt das Wesen der ζωή nur von einer Seite, nämlich von der subjectiven auf, in welchem Sinne sie Selbstgenuß des Subjectes ist, welches dieselbe besitzt, und stellt so eine Beschaffenheit, welche freilich hier eine wesenhafte und nothwendig vorhandene ist, anstatt des Trägers dieser Eigenschaften heraus. Es wird sich in der Folge ergeben, daß ζωή nichts anderes als Leben, im wahren, ideellen Sinne bedeutet, welches als solches, als ideelles, als ein Menschenleben, das der göttlichen Idee von demselben entspricht, nothwendig auch ein seliges ist.

Was von der ausschließenden Beziehung der ζωή auf die Zukunft gesagt wurde, gilt auch von der κρίσις, dem Gerichte, das vom Gottes- und Menschensohne vollzogen wird. Zwar ist bestimmt von einem Gerichte die Rede, das erst am Ende der Zeiten nach der Auferstehung eintreten wird; vergl. Matth. XII., 36. XXV., 31. ff. Röm. II., 16. u. a., aber die κρίσις, von welcher der Heiland namentlich im Evangelium des Johannes spricht, hat auch eine Beziehung auf das Diesseits; so wie vom Anfange der neuen Entwicklung des Geschlechtes der Logos mit demselben in Verbindung trat, Joh. I., 3. ff., so begann auch mit dieser Verbindung das Gericht desselben, und es war insbesondere sein persönliches Erscheinen im Geschlechte, seine Menschwerdung eine Periode des Gerichtes für dasselbe; Joh. 3, 13. 19: ὁ πιστεύων

εἰς αὐτὸν, οὐ κρίνεται. ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ · αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ οἱ ἄνθρωποι ἠγάπησαν μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς · ἦν γὰρ πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα; der heilige Geist aber, den der Heiland zu schicken versprochen und gesandt hat, der ihn im Geschlechte geistig vertritt, richtet fort und fort im Innern des Menschen; vergl. Joh. XVI., 8—11.

Es ist also von einem doppelten Gerichte die Rede, das aber, wie sich später zeigen wird, dem Wesen nach dasselbe ist, insofern beide gleich allgemein sind, von demselben Richter vollzogen werden und über dasselbe Object entscheiden; aber das eine gehört diesem Leben, das andere dem künftigen an; das eine ist mehr ein inneres, das andere ein äußeres, ersteres wird der Mensch vorzugsweise inne in seinem Gewissen, das andere vollzieht der Gottessohn als verherrlichter Menschensohn am Ende der Zeiten.

Ein anderer Theil der Ausleger sucht für sämmtliche Stellen, wo in den Reden des Heilandes von der ζωή, ἀνάστασις, κρίσις und verwandten Ausdrücken die Rede ist, ein geistiges Verständniß, wobei eine directe Beziehung auf das physische Leben des Menschen in Verbindung mit dem Geiste ausgeschlossen bleibt. Der θάνατος, welcher durch die Sünde in die Welt kam, Röm. V., 12. 1. Cor. XV., 21. u. a., ist ihnen nichts anderes, als der Zustand der Unwissenheit, geistigen Passivität und der damit verbundenen Unseligkeit; Christus ist ihnen nur das Licht der Welt, das durch Lehre und Beispiel die Menschen erleuchtet und erwärmt, d. i. ihnen die Wahrheit lehrt und sie zum Leben nach wahrer Erkenntniß aufrichtet; darin besteht die Erlösung, welche ist eine Befreiung von Unwissenheit und Sünde; dadurch ist Christus der ἐγείρων τοὺς νεκροὺς und ζωοποιῶν, der geistige Erwärmer und Beleber; das geistige Erwachen und Erwachtseyn selbst

ist die ἀνάστασις und ζωή; Joh. V., 31. VI., 68. XIV. 6. ue a. Die κρίσις ist nach der Erklärung dieser Exegeten entweder nur ein inneres Gericht, das der Mensch selbst über sich vollzieht, oder es ist das Urtheil, welches der Heiland in seiner irdischen Erscheinung als erleuchteter Herzenskenner über die Menschen, über ihren Glauben und Unglauben, über ihre moralische Würde fällt.

Wenn diese Erklärung sich eine geistige nennt, so muß vor Allem auf einen Doppelsinn und Mißbrauch dieses Wortes aufmerksam gemacht werden, welcher nicht selten obwaltet. Während nämlich im wahren Sinne bei diesen und ähnlichen Stellen jenes Verständniß darum ein geistiges genannt werden könnte, weil das Object der Erkenntniß als ein geistiges aufgefaßt wird, im Gegensatze zu einem Verständnisse, welches nebst den geistigen Begriffen oder Ideen auch Naturbegriffe enthält, so wird sehr oft bei jener Benennung das Objective und Subjective vermischt und verwechselt, so daß der Name einer geistigen Erklärung Ehrenname wird und die Exegese des erleuchteten klaren Geistes oder des πνευματικός bezeichnet, während man sich unter einer Exegese, welche die physischen Begriffe und solche, welche sich auf das Naturleben des Menschen in der Erlösungslehre überhaupt beziehen, nicht aufhebt, eine geistig befangene, irrthümliche Erklärung, die das ψυχικός oder σαρκικός zu denken pflegt.

Während man also einerseits die geistige Erklärung preisen hört als eine geistvolle, so wird andrerseits verächtlich von einer sarkischen Schrifterklärung gesprochen; der Exegete, welcher nicht allenthalben geistige Objecte in den heil. Schriften findet, ist subjectiv ungeistig, geistig befangen, respective geistlos. Wendet man diese Vermischung der Begriffe auch auf andere Wissenschaften an, so giebt es z. B. im ganzen Gebiete der Naturwissenschaften kein geistiges Verständniß, weil die Objecte der Erkenntniß hier überall Naturgegenstände sind. Wir wollen die Begriffe fixiren und eine

geistige Erklärung solche nennen, in welcher der nach Wahrheit forschende Geist in der Auffassung eines Erkenntnißobjectes sich als Erkenntnisprincip in einem bestimmten Falle factisch erwiesen, also die Wahrheit gefunden hat, gleichviel, ob das Object der Erkenntniß Geist oder Naturgegenstand ist, während eine Exegese, die nur geistige Erkenntnißobjecte zu Tage fördert, eine vergeistigende genannt werden möge.

Doch handelt es sich hier nicht um Bestimmung und Berichtigung von Begriffen; man mag die Schrifterklärung so oder anders nennen, wenn ihre Resultate nur wahre sind, d. i. den wahren Sinn der heiligen Schriften herausstellen.

Es ist aber gewiß, und es wird sich später, wenn die in Frage stehenden Begriffe biblisch entwickelt werden, mit Klarheit herausstellen, daß bei dieser vergeistigenden Exegese ein subjectiver Standpunkt vorherrscht und subjective Vorstellungen in die heiligen Urkunden hineingetragen werden. Der Exegete hat sich vor einer gründlichen Untersuchung der heil. Urkunden eine philosophische Idee von Erlösung des Menschengeschlechts, Gericht und ewigen Leben gebildet, und weil er der Ansicht ist, daß sein Gedanke der Universalgedanke aller Denkenden ist, so ist der Schluß schon gemacht, daß Christus und die Apostel nicht anders gedacht haben konnten, als er selbst; er sucht und findet daher überall seine subjectiven Ideen, wenn es ihn zuweilen auch Mühe kostet, entgegenstehende Hindernisse zu beseitigen.

Es wird gegen diese vergeistigende Exegese hier vorerst nur bemerkt, daß es außer allem Zweifel liegt und von vorurtheilsfreien Schrifterklärern, namentlich von solchen, welche den Zusammenhang des A. und N. T. anerkennen, nicht mehr bestritten wird, daß der Apostel Paulus an den genannten Stellen der Br. an die Röm. und Cor. von dem physischen Tode spreche, und daraus wird zum Theile die ζωή, welche die Frucht des Erlösungswerkes ist, ihre nähere Bestimmung erhalten. Als Gegensatz vom wirklichen Tode ergiebt sich der Begriff des Lebens als Daseyn, als Existenz. Wenn

aber Christus den Juden, welche um ihn sind, das Leben verheißt — ὁ πιστεύων ἔχει τὴν ζωήν — wenn also solche, welche im Leben sind, das Leben erst erhalten sollen und zwar sogleich, nicht erst in der Zukunft, nach dem Tode, so kann der Begriff von Leben als Daseyn im Gegensatze zum physischen Tode nicht mehr vorwalten; es muß von einer Restauration des vorhandenen Lebens die Rede seyn und es ist klar, daß Christus in dieser Beziehung unter ζωή das Leben im Reiche Gottes, das er zu stiften gekommen ist und welches auch schon vor seinem äußern Erscheinen in der Menschheit in einer gewissen Weise bestehen sollte, Joh. I., 12, verstanden wissen will. Die ζωή aber als restaurirtes Leben besteht nicht blos in einer geistigen Erhebung, d. i. in einer gewissen Erleuchtung und Stärkung des Menschengeistes; denn geistige Blindheit und Passivität macht noch nicht das Wesen des unerlösten Zustandes aus. Das Leben außer der freien Verbindung mit Christus ist ein schuldbelastetes, und von dieser Schuld kann sich der Mensch nicht selbst befreien; es fehlt dem Menschen die lebendige Verbindung mit Gott durch den heil. Geist, so wie diese von Anfang Statt fand und die Physis, der Naturantheil des Menschen bedarf nicht allein einer negativen Restauration, einer Ueberwindung und Zügelung durch den Geist; Christus verlangt, so wie eine geistige Vereinigung mit ihm durch den heil. Geist, auch ein Eingehen und Aufnehmen seines leiblichen Daseyns und behauptet ausdrücklich und wiederholt, daß der das Leben nicht habe, wer nicht in diese Einigung trete; Joh. VI., 53: ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. (Die Auffassung dieser Stelle in dem Sinne, in welche sie hier verwendet wird, erhält unten ihre Rechtfertigung.) Ohne daß jene Schuld hinweggenommen, die lebendige Verbindung des Menschen mit Gott durch Gottes Geist wieder hergestellt und die ideelle, ursprüngliche Einheit des Geistes und der

Physis im Menschen nicht zu Stande gekommen ist, ist das Menschenleben nicht restaurirt; es ist das Leben in der Idee, das Leben, so wie es vor dem Sündenfalle bestand, nicht vorhanden. Wenn man sich aber bemüht, die *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* rein geistig aufzufassen, geleitet von dem subjectiven Gedanken, daß eine leibliche Auferstehung oder Wiedervereinigung des Geistes mit dem physischen Naturantheile des Menschen unmöglich sey, so giebt man überhaupt ein Mißverständniß über die Idee des Menschen zu verstehen. Man erkennt an, daß in der Verheißung der *ζωὴ αἰώνιος* das ewige Leben des Menschen ausgesprochen sey; dagegen findet man eine Wiedervereinigung von Leib und Geist für unmöglich und will sie deßhalb aus den heil. Schriften hinwegeregisiren. Allein man bedenke, daß der Mensch eben so wenig nur Geisteswesen, als Naturwesen, sondern Synthese von Geist und Natur ist, daß also, wenn der Mensch überhaupt fortleben soll als Mensch, er als Synthese von Geist und Natur, als Doppelwesen fortleben wird, und wenn auch der Tod dieses Fortleben unterbricht, so muß doch aus der Idee des Menschen die Wiedervereinigung von Geist und Physis in der Auferstehung des Fleisches erklärlich werden.

Es wird aber auch bei dieser Exegese den Worten des Heilandes, aus welchem man die Lehre der Auferstehung des Fleisches entfernen will, große Gewalt angethan und aller innerer Zusammenhang zwischen den Büchern des A. u. N. T. aufgehoben. In dem Redevortrage des Herrn Joh. V., 21 ff. ist allerdings von einer Auferweckung die Rede, welche mit seinem Auftreten vor sich gehen sollte, denn der Herr spricht dort nicht allein von der Zukunft, er sagt V. 25: *καὶ νῦν ἐστιν (ὥρα), ὅτι οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται.* Aber wenn er V. 28 fortfährt mit den Worten: *μὴ θαυμάζετε τοῦτο ὅτι ἔρχεται ὥρα, ἐν ῇ οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται κ. πλ.*, so kann dieß nicht mehr auf

die Gegenwart bezogen werden, auf eine Neubelebung durch Lehre und Beispiel zur Erleuchtung und Stärkung des geistigen Lebens. Der Heiland spricht von einer doppelten Sache; von einer Begebenheit, die in der Zukunft liegt — *ἔρχεται ὥρα* — und von einer Sache, die der Gegenwart angehört — *καὶ νῦν ἐστιν* —; den Juden, welche die leibliche Auferweckung der leiblich Todten mit dem Auftreten des Messias erwarteten, gibt er zu verstehen, daß der Messias allerdings jetzt schon Todtenerwecker sey, daß aber diese jetzige Auferweckung sich auf das innere Leben beziehe; da sie sich nun wundern, daß ihr Messiasglaube in Rücksicht auf Erweckung der leiblich Todten falsch und irrthümlich seyn soll, so versichert er ihnen, daß auch die von ihnen erwartete leibliche Erweckung eintreten werde, aber nicht jetzt, sondern in der Zukunft — *ἔρχεται ὥρα* — und daß dieselbe allgemein seyn werde — *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* — nicht bloß sich auf die frommen Israeliten beziehe, wie Einige unter ihnen glaubten. Es wäre für ein geistiges Verständniß auch ein Tropus anzunehmen, der seinesgleichen in den heil. Schriften nicht findet, wenn man die Worte: *οἱ ἐν μνημείοις* im bildlichen Sinne auffaßte. Eben so wenig lassen sich die Ausdrücke: *ἔχει ζωὴν αἰώνιον* und *ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*, vergl. Joh. VI. 40. 44. 47. 53. und a. identifiziren; der Gläubige hat schon jetzt die *ζωή*, aber die *ἀνάστασις* wird durch das tempus fut. und den Beisatz: *ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* in die Zukunft versetzt. Es ist aber endlich auch die leibliche Auferstehung am Ende der Zeiten in andern Stellen des A. und N. T. deutlich und bestimmt ausgesprochen; vergl. Daniel XII., 2 ורבים מישני אדמת-עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה להרפות לדראון עולם· vergl. 1 Cor. XV., 52: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.* 1 Thess. IV., 16.

Eben so wenig kann die *κρίσις*, welche der Heiland verkündet, ausschließend als ein Gericht aufgefaßt werden, das in dem Diesseits, innerlich, im Geiste vollzogen

wird, oder als das Urtheil des Heilandes während seines irdischen Lebens über die Juden. Es spricht zwar der Heiland, wie schon oben bemerkt wurde, von einem Gerichte der Gegenwart und es wird sich in der Folge zeigen, daß der Logos in den Menschen seit dem ersten Sündenfalle Richter ist, das Gericht des Logos von diesem Zeitpunkte an in alle Zukunft innerlich über den Menschen besteht; aber von diesem Gerichte ist ein anderes am Ende der Zeiten genau zu unterscheiden, auf welches auch im Evangelium Johannis hingewiesen wird, wo man es keineswegs finden will. Joh. III., 18. 19 ff. scheint zwar dahin zu sprechen, daß der Heiland überhaupt nur von einem gegenwärtigen Gerichte rede, denn das Gericht beginnt und wird vollzogen, heißt es an jener Stelle, mit dem Glauben oder Unglauben: *ὁ πιστεύων εἰς ἀυτὸν οὐ κρίνεται. ὁ δέ μη πιστεύων ἤδη κέκριται, ὀτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ κ. π. λ.* vergl. V., 24. XII., 31. Aber es wird die *κρίσις* auch mit der *ἀνάςτασις* verbunden, vergl. V., 29 und es spricht Christus von einem künftigen Anklagen beim Vater, welchem der Gedanke von einem künftigen Gerichte zum Grunde liegt; Joh. V., 45: *μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν, Μωσῆς, εἰς ὃν ἠλπίκατε;* und ganz bestimmt redet er von einem künftigen Gerichte am jüngsten Tage XII., 48: *ὁ λόγος, ὅν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ ἀυτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρα.* Es ist ferner das letzte Gericht in andern Büchern der heil. Schrift, welche mit dem Evangelium des Johannes in einem innern Zusammenhange stehen, mit klaren Worten vorgetragen; vergl. Matth. XII., 36. XIII., 41. 49. XV., 31. 42. Röm. II., 16. XIV., 10. 1 Cor. XV. 2 Cor. V., 10. 1 Theff. I., 7. II., 1 und a. Eine solche Deutung also von *κρίσις*, welche eine Beziehung auf die Zukunft, auf die Zeit nach der Auferweckung der Todten ausschließt, ist vollkommen unzuläßig; es wird, wie bemerkt wurde, in der heil. Schrift ein doppeltes Gericht ge-

sehen, ein Gericht, das den Logos im Innern des Menschen fort und fort vollzieht, das mit seiner Erscheinung auch schon äußerlich geworden und ein Gericht am Ende der Zeiten, das der Heiland als verherrlichter Menschensohn vollzieht, dem als solchem das Richteramt zukömmt: καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί. Joh. V., 27.

Eine dritte Klasse von Exegeten gehen mit der Deutung derjenigen Stellen des Evangeliums Johannes, welche auf die Auferstehung der Todten und ein künftiges Gericht bezogen wurden, redlicher zu Werke, sie verfahren nicht so gewaltsam mit ihnen, um einen Sinn herauszufinden, welcher nicht in denselben enthalten ist; aber sie verbinden mit der Exegese eine Kritik, welche seit der Zeit auf die heil. Schriften angewendet wurde, als das göttliche Ansehen derselben bestritten zu werden anfing. Man ist nämlich der Ansicht, daß die heil. Schriften des N. T. auch in wesentlichen Dingen eine Mischung der reinen Lehre Christi mit jüdischen Volksmeinungen, respektive Volksirrthümern enthalte, daß die Verfasser dieser Schriften auch damals noch, als sie dieselben niederschrieben, die Lehre ihres Meisters nicht verstanden und bei diesem Mißverständnisse jenen ihre aus dem Judenthume mitgebrachten falschen religiösen Meinungen beimischten, so daß ihre Schriften nun sich gegenseitig fremde, zum Theile widersprechende Bestandtheile enthalten; dies wird vorzüglich in Bezug auf die Lehre von der Auferstehung, dem Gerichte und ewigen Leben behauptet. Namentlich sucht Gfrörer, in seiner „Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart 1838“ diese Ansicht zu begründen; er hat sich zur Aufgabe gemacht, die Wahrheit der historischen Urkunden des N. T. mit ihrem Lehrinhalte von den irrthümlichen jüdischen Volksmeinungen und fremdartigen Zusätzen zu sondern, und während seine endlichen Resultate in mancher Beziehung für den christlichen Glauben eine große Stütze sind, indem er wenigstens die historische Wahrheit mancher evan-

gelischen Erzählungen mit apodictischer Wahrheit erweiset, während sie vor Kurzem durch eine mißlungene Kritik in das Gebiet der Dichtung gezogen wurden, so setzt er anderseits durch seine historische Erklärung der christlichen Urkunden und durch seine Erklärung und Beurtheilung der in denselben enthaltenen Lehren und Thatsachen an die Stelle des kirchlichen Glaubens einen Rationalismus, welcher jenen im Wesen aufhebt. Für ihn hat die Philosophie nicht die geringste Bedeutung, nur was sich aus dem historischen Buchstaben erweisen läßt oder wofür dieser zu sprechen scheint, das ist für ihn maaßgebend; darum ist seine Arbeit eben so einseitig und mußte eben so auf Irrthümer führen, so wie die seines Vorgängers, welcher den historischen Boden fast ganz verlassen hat.

Gfrörer faßt in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand (siehe III. Hauptth. S. 45 ff.) den Glauben der Juden an Auferstehung und Gericht und namentlich die Messiasidee, welche sich in den jüdischen Schriften findet und unter den Juden zur Zeit Christi im Umlaufe war, ins Auge und sucht nun zu erweisen, daß diejenigen Stellen der Evangelien, welche eine künftige Auferstehung der Todten, ein künftiges Gericht und ein damit zusammenhängendes neues Leben lehren, ihre Quelle in den jüdischen Lehrmeinungen und dem jüdischen Volksglauben haben, daß die Verfasser der Evangelien ganz oder zum Theile von diesen Volksmeinungen beherrscht waren, während Christus eine vergeistigte Lehre von Erweckung, Gericht und Leben vortrug und jene Volksmeinungen vollkommen aufgehoben habe. Die drei ersten Evangelien, die nach seiner Ansicht unbekannten Verfassern angehören, sollen in dieser Beziehung durchgängig die jüdischen Volksmeinungen enthalten; nur zuweilen scheint ihm ein Funke der reinen christlichen Lehre zu leuchten; in dem Evangelium des Johannes aber, das er als das einzig echte erklärt, sollen die jüdischen Volksbegriffe vom Leben, Auferstehung und Gericht mit der reinen Christuslehre vermengt seyn; beide heben sich aber gegenseitig auf und es

soll aus dem Evangelium des Johannes klar hervorgehen, daß Christus jenen Volksglauben verklärt, d. i. vergeistigt habe. Man erwartete nämlich von dem Messias die Errichtung einer ewigen Herrschaft, Begründung eines ganz neuen Zustandes der Dinge, welchen man in der Sprache des Volkes jene Welt oder die neue Welt nannte. Mit dem Auftreten des Messias erwartete man die Auferweckung der Gerechten zum Genusse der glücklichen messianischen Herrschaft und Gericht über die Feinde Israels; zwischen diesem und dem allgemeinen Gerichte, an das alle Juden glaubten, ließen sie dann den Gesalbten eine gewisse Zeit, wahrscheinlich tausend Jahre herrschen. Alsdann folgt die allgemeine Auferstehung der Todten und das allgemeine Gericht. Gfrörer fährt nun (Th. III. S. 46. 47 ff.) so fort: Ohne die Frage zu lösen, ob die Propheten gegen den Wortsinn gedeutet werden müssen, oder ob sie die volle Wahrheit nicht geschaut, sucht er (Christus) jene allgemein verbreiteten Begriffe von ewiger Herrschaft, Himmelreich, Gericht, künftigen Welt zu vergeistigen, damit ihnen der politische Stachel genommen werde und bezieht sie allein in dieser vergeistigten Gestalt auf sich. In Betracht kommen hier Stellen wie Joh. III., 17. V., 24 zu vergleichen mit 1 Cor. III., 14. XI., 47 ev. VIII., 51. XI., 25. 26. XVII., 2. 3. Handgreiflich sey es, daß ihnen der Zweck zum Grunde liege, die volksthümlichen Begriffe vom Reiche Gottes, messianischen Herrschaft, Gericht über die Heiden, selbst Auferstehung zu verklären. Das ewige Leben hat für die Gläubigen schon jetzt begonnen: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἔχει τὴν ζωὴν αἰώνιον* und *μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*. Es wird auch durch den körperlichen Tod nicht unterbrochen, denn dieser hat keine Gewalt mehr über die himmlische Frucht; daher: *ὁ πιστεύων κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται*. So wie das Leben für die Gläubigen, so hat auch das Gericht jetzt schon begonnen; daher: *ὁ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται κ. τ. λ.* Dasselbe ist nur eine geistige Erscheinung; die Ungläubigen haben sich selbst von den Kindern des Höchsten

ausgeschlossen. Darin aber besteht das Gericht Joh. III., 19: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.* Die Stelle XI., 25: *εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται* — erklärt unser Kritiker so: die körperliche Auferstehung, die ihr Juden erwartet, ist nichts, die wahre, gesunde besteht im Eingehen in mein Reich, im ewigen Leben. Das ewige Leben, das Christus bei Johannes an die Stelle des ewigen Himmelreiches setzt, besteht darin, daß die Seelen ewig in Gott ruhen, aber auch zugleich im Sohne des Höchsten, mit dessen Aufnahme für jeden Gläubigen jenes Leben beginne; daher die Sätze Joh. XV., 4 ff. bleibet in mir und ich in euch; vergl. XVII., 21.

Diese vergeistigten Ideen soll nun Johannes rein aus dem Munde des Herrn berichten, es gehören diese Gedanken Christo an, weil sie den Meinungen aller jüdischen Parteien, Palästinern, wie Alexandrinern, Mystikern, wie Pharisäern ferne liegen. Neben jener vergeistigten Umdeutung des gemeinen Messiasbegriffes bekenne aber der Evangelist auch zugleich die volksthümliche Ansicht. Die Ausdrücke: *παρουσία, ἐσχάτη ὥρα, φανερωθῆναι* gehören der gemeinen jüdischen Ansicht an und sind deßhalb sehr häufig bei der von der alten Lehre durchdrungenen Synoptikern. Sie enthalten den Satz: daß Christus erst in Zukunft, am jüngsten Tage, oder am Ende der Zeiten wieder erscheinen werde, um das Himmelreich aufzurichten und das Weltgericht zu halten über die Gottlosen. Diese Erwartung laufe aber schnurstracks der oben entwickelten Lehre entgegen, kraft welcher das Himmelreich nicht äußerlich sichtbar ist, nicht der Zukunft angehört und schon in den Geistern begonnen hat, kraft welcher zweitens auch schon das Gericht im Gange und der Teufel bereits verdammt ist. Beide, jüdische und vergeistigte Ansicht finden sich im Evangelium neben einander; Joh. VI., 39. 40: *Τοῦτο δέ ἐστι τὸ θέλημα τοῦ πέμψαν-*

τός με; ἵνα πᾶν, ὃ δέδωκέ μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ und . . . ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Hier sollen zwei feindselige Größen verbunden seyn, die gemeine jüdische Lehre vom Messias, der am jüngsten Tage die Auferweckung der Todten bewerkstelligen soll und die Verklärung derselben durch Christus: ἀναστήσω αὐτὸν ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ und ὁ πιστεύων ἔχει τὴν ζωὴν αἰώνιον. Ebenso verhalte es sich mit Joh. V., 24. 25 ff. V. 24 spreche die geistige Lehre aus: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με, ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν; V. 25 bilde den Uebergang von der vergeistigten Lehre zu der gemeinen: ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστι, ὅτι οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ ἀκούσαντες ζήσονται. Ganz der Volksmeinung sollen folgende Verse angehören, wo bestimmt von einer künftigen Auferstehung der Todten und von einem künftigen Gerichte die Rede ist. Es wird nun geschlossen: hat Christus im Sinne von V. 24 seine Sendung aufgefaßt und gelehrt, so kann er unmöglich im Sinne von V. 24 u. ff. sich ausgesrochen haben; denn beide Ansichten schließen sich aus, woraus hervorgehe, daß Johannes letztere aus seinem eigenen Vorrathe hinzugefügt habe. Durch mehrere Ausdrücke und Wendungen verrathe der Evangelist selbst, daß nicht Jesus, sondern Johannes es ist, der spricht. Dahin gehören die Worte: καὶ νῦν ἐστι V. 25; das Jetzt sey der Augenblick, in welchem Johannes schrieb, er glaubte, der jüngste Tag sey vor der Thüre. Daß Johannes Eigenes einmische, dafür zeuge noch stärker V. 27 und die ersten Worte von V. 28. Löse man die zusammengeschlossenen Gedanken auf, so habe man den Sinn: Jesus ist nicht bloß der geistige Erlöser, sondern er ist auch zugleich der Messias (des Volks-

glaubens), und eben, weil er Messias ist, muß ihm auch die Macht zukommen, das Weltgericht zu halten. Mit den Worten: μὴ θαμάζετε, beuge er einem Einwurfe vor; die Gegner mochten sagen: wenn Jesus der Messias ist, so muß er messianische Werke verrichten. Nein, entgegnete Johannes, wundert euch nicht, daß ich ihn dennoch Messias nenne, denn jene Worte gehören der Zukunft und zwar der nächsten Zukunft an. Es wird nun der Schluß gezogen, daß sich im vierten Evangelium eine doppelte Lehre vom Messias verbunden finde, eine geistige oder vergeistigte und eine volksthümliche; die erstere habe der Evangelist nicht recht begriffen, weil er ihren Gegensatz gegen die nebenhin aufgenommene nicht ahnte. Die Synoptiker sollen ganz und gar die volksthümliche Ansicht vortragen; doch sollen sich auch einige Spuren der vergeistigten, jener Ansicht widersprechenden Lehre finden; z. B. Luk. XVII., 20: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, mit äußern Zeichen, welches zu vergleichen mit ὁ πιστεύων ἔχει τὴν ζωὴν αἰώνιον; oder Luk. X., 18: ἐθεώρουν τόν σαταναν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα, vergl. Joh. XVI., 11. Solche Ausdrücke gehören, wie bei Johannes, Christo an, die andern seyen volksthümlich.

Was nun die Erklärung und Auffassung dieses neuesten historischen Kritikers und Exegeten betrifft, so kann der besonnene Schriftforscher in der Hauptsache, von der hier die Rede ist, sich nicht mit ihm vereinen. Seine Argumentation, um sie scharf ins Auge zu fassen, ist diese: im vierten Evangelium findet sich eine vergeistigte Lehre von Erweckung der Todten, ewigen Leben und Gericht; diese widerspricht der Lehre von einer künftigen Auferstehung, Gericht des Menschensohnes und einem Leben, das mit dieser Auferstehung beginnt, also der Lehre von einem physisch-geistigen Daseyn nach dem Tode, welche gleichfalls in diesem Evangelium vorgetragen wird; ihres Widerspruches wegen können beide Leh-

ren nicht aus derselben Quelle kommen; Christus hat letztere nicht vorgetragen, weil er erstere aussprach. Nun aber findet sie sich unter den Juden, sie ist in den jüdischen Meinungen über den Messias enthalten; hiermit ist ihre Quelle gefunden, aus Mißverständniß der Lehre Christi wurde sie im Evangelium mit der reinen Lehre Christi verbunden, ist aber christlich unwahr, weil Gegensatz der christlichen Lehre und von Christus selbst bekämpft und aufgehoben. Der Grund also der christlichen Unwahrheit der einen Lehre ist ihr angeblicher Widerspruch mit den ächten Worten Jesu, das Judenthum und die Verbindung der neutestamentlichen Schriftsteller mit dem Judenthume erklärt ihre Aufnahme in die heil. Schriften.

Wenn man bedenkt, wie tief unter dem Evangelisten Johannes überall in die Lehre Jesu eingedrungen, wie er sich sowohl in der Prologe seines Evangeliums, als auch in weiterm Verlaufe als einen großen Denker erwiesen hat, so möchte man schon vor aller Untersuchung daran zweifeln, daß er den Herrn in den fraglichen Grundlehren auch damals noch, als er sein Geschichtbuch verfaßte, mißverstanden, daß er widersprechende Sätze zusammengeschrieben, ohne ihren Widerspruch im Mindesten zu ahnen. Da Gfrörer aber eine mögliche Ausgleichung der doppelten Lehre von einem Leben, das jetzt schon beginnt, von einem gegenwärtigen Gerichte und von einer künftigen Auferstehung der Todten, allgemeinen Gerichte und neuem Leben nach diesen zwei großen Ereignissen nicht gesucht hat, so scheint es, daß das Vorhandenseyn der letztern Lehre im Judenthum vor und zur Zeit Christi ein größeres Gewicht für seine destructive Kritik hatte, als der angebliche Widerspruch, der wenn er vorhanden wäre, einzig entscheiden würde. Wird aber dieser historischen Rücksicht bei Entscheidung über die Echtheit einer Lehre des Christenthums zu viel Gewicht gegeben, so daß man aus dem Vorhandenseyn derselben im Judenthume sogleich auf eine irrthümliche Uebertragung und Einmischung derselben in die

christlichen Urkunden oder auf christliche Unechtheit zu schließen sich für berechtigt glaubt, so scheint man dem Satze beizupflichten: daß in dem Judenthume keine christliche Wahrheit enthalten, daß es nicht im Offenbarungszusammenhange mit dem Christenthume stehe, daß dieses und jenes vielmehr Gegensätze seyen, daß so das Judenthum aus innern Gründen gar keine Kenntniß vom Christenthume haben könne. Es ist gewiß, daß sich unter den Juden manche falsche religiösen Vorstellungen gebildet haben; namentlich ist die Messiasidee des jüdischen Volkes und der jüdischen Theologie zum Theile falsch und Christus hat diesen falschen Vorstellungen über seine Person und sein Wirken öfters und bestimmt widersprochen. Aber es kommt hier darauf an, den Begriff vom Judenthum in religiöser Hinsicht richtig zu fassen; man muß hier unterscheiden zwischen der Lehre, welche die jüdischen heil. Schriften enthalten und einer jüdischen Theologie, welche ohne fremdartige Zusätze auf dem Grunde dieser heil. Bücher entwickelt ist, und andrerseits zwischen den biblisch nicht begründeten Meinungen des Volkes und der Meister des Gesetzes, so wie man auch jetzt unterscheiden wird zwischen der rein christlichen Lehre und den Meinungen des Volkes und einzelner Lehrer, die mit jenen oft in großem Widerstreite stehen. Gfrörer setzt aber die heil. Schriften und apokryphischen jüdischen Bücher, die Erklärungen der jüdischen Gesetzeslehrer, in eine Reihe und findet auf diese Weise, den Maßstab von den Verirrungen der letztern nehmend, im Judenthume nichts anderes, als Volksmeinungen, menschliche Irrthümer. Darum liegt ihm auch der Verdacht so nahe, daß diese oder jene Lehre, als bloß menschliche Erfindung, dem Heilande nicht angehöre und das Vorhandenseyn eines neutestamentlichen Dogma's im Judenthume, d. i. in einer seiner verschiedenartigen Schriften ohne Unterschied macht es ihm schon wahrscheinlich, daß es auf ungehörigem Wege zur Lehre des Christenthums hinzugekommen ist. Die heil. Schrif-

ten der Juden stehen aber mit der Lehre des Christenthums in der engsten Verbindung, denn der Offenbarer ist im A. u. N. B. derselbe; er ist der Logos, der unmittelbar und mittelbar in der ganzen vorchristlichen Welt die Wahrheit in einer gewissen Weise offenbarte (vergl. Joh. I. 3 ff.), nämlich im Geiste und äußerlich im Gesetze, durch die Propheten, im ganzen Opferkultus, bis er endlich ganz ins Geschlecht einging, indem er sich mit einem Menschen verband und mit ihm in persönlicher Gemeinschaft lebte, Joh. I., 14. Die religiösen Begriffe des jüdischen Volkes und seiner Gelehrten haben sich von dem Grunde der heil. Schriften aus entwickelt und enthalten deßhalb zum Theile Wahrheiten, die den alt- und neutestamentlichen Schriften gemein sind; sie enthalten aber auch zum Theile und zwar in großer Anzahl unrichtige Ansichten und grasse Verirrungen, weil die Wahrheit in den heil. Schriften nicht begriffen, die verschiedenen Züge des messianischen Bildes unrichtig zusammengesetzt, über Person und Wirken, Zeit und Umstände, über künftige Ereignisse und Erscheinungen die Entwicklung der religiösen Ideen von ihrem echten Grunde abgekommen, menschliche Irrthümer beigetreten sind und zwar vorzüglich dadurch, daß man Dinge zu erforschen und zuerkennen suchte, die außer dem Erkentnißkreise der jüdischen Entwicklungsperiode oder des Menschen überhaupt liegen. So verkünden die heil. Schriften den kommenden Messias als König und Herrn, mit dem eine ganz neue Periode im Menschengeschlechte beginnen wird; Jes. IX. XI. Einige Stellen scheinen auf einen irdischen Herrn, auf ein irdisches Reich und ein äußerlich glückliches Leben hinzudeuten, wie die so eben angeführten; dagegen verkündigen andere Stellen klar einen geistigen König und ein geistiges Reich; vergl. Joel 3, 1: והיה אחרי-כן אשפך את-רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנתיכם: vergl. Ps. II., 6. Die Juden bildeten sich nun aber größtentheils aus den Stellen der h. Schrift die Idee eines äußern Herrschers, eines irdischen Reiches und einer damit zusammenhängenden

äußern Glückseligkeit des neuen Reiches und zwar soll die kommende Herrlichkeit dem jüdischen Volke ausschließend aufbewahrt seyn, wie Rabbi Schemuel Berach. bab. fol. 34, 2 sagt: „zwischen der jetzigen Zeit und den Tagen des Messias ist kein anderer Unterschied, als daß dann Israel den heidnischen Königen nicht mehr dient, sondern über sie herrsche;" oder Orig. contr. Celsum II., 29. opp. 1, 442: „*Μέγαν δυνάστην καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ στρατοπέδων κύριον (τὸν Μεσσίαν) φασι εἶναι οἱ προφῆται τὸν ἐπιδημήσοντα.*" Diese Vorstellungen sind Abirrung von den Andeutungen der heil. Schriften, Christus hat ihnen direkt widersprochen und die Evangelisten haben ihn wenigstens damals, als sie ihre Bücher schrieben, nicht mißverstanden, sonst hätten sie die direkten Widersprüche in ihrer Schärfe nicht aufgenommen.

Die Lehre von der Auferstehung der Todten ist in den heil. Schriften des A. B. begründet, vergl. Daniel XII., 2. 2. Makk. VII., 9. XIV., 23. Darauf gründet sich das allgemeine Dogma der jüdischen Theologie von der Auferstehung des Fleisches und es wurde vor Allen als eine Hauptlehre bekannt; vergl. das interessante Buch: ***Menasse ben Israël*** **de la Resurreccion de los muertos. En Amsterdam anno 5396 m.** und דרך אמונה: **Via della fede mostrata agli Ebrei de** ***Civilio Morosini*** **Veneziano. In Roma 1683. c. LXVIII. p. 1120** ff. Rabbi Manasse ben Israel, ***Nischmath chajim*** **fol. 39 col. 3 c. 15** sagt: „der Glaube von der Auferstehung der Todten ist einer von den Hauptartikeln unseres Gesetzes und wer da sagt, daß die Auferstehung der Todten aus dem Gesetze nicht könne erwiesen werden, der ist ein Ketzer und Epikuräer und hat keinen Theil an der künftigen Welt. Ebenso ***Menorath hammaor*** **f. 66, c. 1. c. 2.** Rabbi Saadias in ***Sepher haemunoth vehaddeoth*** **fol. 36, c. 21:** „Wer die Auferstehung der Todten leugnet, der wird zur Zeit des Messias nicht auferstehen, wenn schon seine übrigen Werke gut

ten der Juden stehen aber mit der Lehre des Christenthums in der engsten Verbindung, denn der Offenbarer ist im A. u. N. B. derselbe; er ist der Logos, der unmittelbar und mittelbar in der ganzen vorchristlichen Welt die Wahrheit in einer gewissen Weise offenbarte (vergl. Joh. I. 3 ff.), nämlich im Geiste und äußerlich im Gesetze, durch die Propheten, im ganzen Opferkultus, bis er endlich ganz ins Geschlecht einging, indem er sich mit einem Menschen verband und mit ihm in persönlicher Gemeinschaft lebte, Joh. I., 14. Die religiösen Begriffe des jüdischen Volkes und seiner Gelehrten haben sich von dem Grunde der heil. Schriften aus entwickelt und enthalten deßhalb zum Theile Wahrheiten, die den alt- und neutestamentlichen Schriften gemein sind; sie enthalten aber auch zum Theile und zwar in großer Anzahl unrichtige Ansichten und grasse Verirrungen, weil die Wahrheit in den heil. Schriften nicht begriffen, die verschiedenen Züge des messianischen Bildes unrichtig zusammengesetzt, über Person und Wirken, Zeit und Umstände, über künftige Ereignisse und Erscheinungen die Entwicklung der religiösen Ideen von ihrem echten Grunde abgekommen, menschliche Irrthümer beigetreten sind und zwar vorzüglich dadurch, daß man Dinge zu erforschen und zuerkennen suchte, die außer dem Erkentnißkreise der jüdischen Entwicklungsperiode oder des Menschen überhaupt liegen. So verkünden die heil. Schriften den kommenden Messias als König und Herrn, mit dem eine ganz neue Periode im Menschengeschlechte beginnen wird; Jes. IX. XI. Einige Stellen scheinen auf einen irdischen Herrn, auf ein irdisches Reich und ein äußerlich glückliches Leben hinzudeuten, wie die so eben angeführten; dagegen verkündigen andere Stellen klar einen geistigen König und ein geistiges Reich; vergl. Joel 3, 1:
והיה אחרי-כן אשפך את-רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנתיכם:
vergl. Ps. II., 6. Die Juden bildeten sich nun aber größtentheils aus den Stellen der h. Schrift die Idee eines äußern Herrschers, eines irdischen Reiches und einer damit zusammenhängenden

äußern Glückseligkeit des neuen Reiches und zwar soll die kommende Herrlichkeit dem jüdischen Volke ausschließend aufbewahrt seyn, wie **Rabbi Schemuel** Berach. bab. fol. 34, 2 sagt: „zwischen der jetzigen Zeit und den Tagen des Messias ist kein anderer Unterschied, als daß dann Israel den heidnischen Königen nicht mehr dient, sondern über sie herrsche;" oder Orig. contr. Celsum II., 29. opp. 1, 442: *„Μέγαν δυνάστην καὶ πασῆς τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ στρατοπέδων κύριον (τὸν Μεσσίαν) φασι εἶναι οἱ προφῆται τὸν ἐπιδημήσοντα."* Diese Vorstellungen sind Abirrung von den Andeutungen der heil. Schriften, Christus hat ihnen direkt widersprochen und die Evangelisten haben ihn wenigstens damals, als sie ihre Bücher schrieben, nicht mißverstanden, sonst hätten sie die direkten Widersprüche in ihrer Schärfe nicht aufgenommen.

Die Lehre von der **Auferstehung** der Todten ist in den heil. Schriften des A. B. begründet, vergl. Daniel XII., 2. 2. Makk. VII., 9. XIV., 23. Darauf gründet sich das allgemeine Dogma der jüdischen Theologie von der Auferstehung des Fleisches und es wurde vor Allen als eine Hauptlehre bekannt; vergl. das interessante Buch: *Menasse ben Israël* de la Resurreccion de los muertos. En Amsterdam anno 5396 m. und דרך אמונה: Via della fede montrata agli Ebrei de *Civilio Morosini* Veneziano. In Roma 1683. c. LXVIII. p. 1120 ff. **Rabbi Manasse ben Israel**, *Nischmath chajim* fol. 39 col. 3 c. 15 sagt: „der Glaube von der Auferstehung der Todten ist einer von den Hauptartikeln unseres Gesetzes und wer da sagt, daß die Auferstehung der Todten aus dem Gesetze nicht könne erwiesen werden, der ist ein Ketzer und Epikuräer und hat keinen Theil an der künftigen Welt. Ebenso *Menorath hammaor* f. 66, c. 1. c. 2. **Rabbi Saadias** in *Sepher haemunoth vehaddeoth* fol. 36, c. 21: „Wer die Auferstehung der Todten leugnet, der wird zur Zeit des Messias nicht auferstehen, wenn schon seine übrigen Werke gut

sind, dieweil Gleiches mit Gleichem vergolten wird. Wer eine Sache verleugnet, dem wird sie auch nicht zu Theil." Vergl. auch *Sepher Ikkarim* fol. 151, col. 2. c. 35. Sie schrieben die Auferweckung der Todten auch mit Recht dem Messias zu; dafür gab die heil. Schrift selbst Winke, weil sie alles künftige Wirken Gottes in der Menschheit auf den kommenden Erlöser überträgt und ihn im Allgemeinen als den großen Restaurator des Geschlechtes darstellt; vergl. *Medrasch mischle* fol. 57, col. 3: „Warum wird der Messias *Jinnon* genannt? — Dieweil er diejenigen, die in der Erde entschlafen, auferwecken wird." Ebenso Rabbi Levi ben Gersom fol. 198, col. 2. *Parascha Balak* fol. 245, col. 2. *Parascha Haasinu.*

Nun suchten die Juden viele andere Fragen in Rücksicht auf die Auferstehung zu lösen; sie fragten nach Zeit, Ort und Umständen der Auferstehung und hier vermischten sich nun wieder menschliche Verirrungen mit der Offenbarungslehre. Vergl. Rabbi Naphtali in *Emek hammelich* fol. 42, col. 4. c. 72: „Die Versammlung der ins Elend vertriebenen Juden wird vor der Auferstehung der Todten seyn; die Auferstehung der Todten aber wird das Letzte unter Allem seyn, wie geschrieben steht Ps. 147, 2. 3. Er erbaut erstlich Jerusalem, darnach sammelt er die Zerstreuten Israels. Die Auferstehung der Todten aber, welche das Geheimniß desjenigen ist, der diejenigen heilet, die zerbrochenen Herzens sind und ihre Schmerzen verbindet, ist das Allerletzte und von der Zeit der Versammlung der ins Elend Getriebenen bis zur Auferstehung der Todten werden 40 Jahre lang alle Trübsalen und aller Krieg über die Israeliten ergehen; deßwegen werden sie *Chefle Maschiach* d. i. Schmerzen des Messias genannt. Solche 40 Jahre aber werden zur Zeit des Messias seyn; glückselig ist derjenige, welcher davon gerettet wird. Dasselbe wird gelehrt *Jalkut chadusch* fol. 142, col. 3. n. 38., Rabbi Bechai, Auslegung der Bücher Mose, *Parascha Nizzavim* fol. 221, c. 2 zu Deut. 30, 15 sagt:

„Siehe ich habe dir heute vorgelegt das Gute und das Leben, daß von der Zeit der Zukunft des Messias bis zur Auferstehung der Todten 206 Jahre seyn werden. Die Todten, die im Lande Israel begraben sind, werden eher auferstehen, als die in fremden Ländern Ruhenden.“ Rabbi Bechai fol. 57, col. 3 in der *Parascha Vajechi*: „Die Todten des Landes Israel werden zum Ersten lebendig werden und vor allen übrigen Todten, die in der Welt sind, auferstehen.“ Einige lehren, daß nur die Israeliten auferstehen werden; Rabbi Bechai fol. 21, col. 1 *Parascha Noach* sagt: „Es ist kein Volk, welches der Auferstehung der Todten theilhaft wird, als wir (Juden), die wir Sems Kinder sind. Vergl. fol. 17, col 4. fol. 129, col. 2. Andere hingegen lehren, daß auch die Frommen der Völker der Welt auferstehen werden; *Avodath hakkodesch* fol. 54, col. 4 und fol. 55, col. 1. c. 42: „Unsere Rabbinen sagen, daß die Frommen der Völker der Welt einen Antheil an dem künftigen Leben haben; wenn es aber also ist, wie wir gesagt haben, daß dasjenige das künftige Leben sey, welches nach der Auferstehung ist, wie können dann die Frommen der Völker der Welt desselben theilhaft werden, da doch unsere Rabbinen sagen, daß nur diejenigen, die vollkommen gerecht sind, vom Todten auferstehen werden?“ — Nun wird nachgewiesen, daß auch außer den Juden andere Völker gerecht seyn können und darauf gesagt: „warum sollten wir nicht glauben, daß sie der Auferstehung der Todten werden theilhaft werden, indem sie ihr Gesetz gehalten haben?“ *Afkah rochel* 1r Theil, Titel: *Sod techiath hamethim*: „Alle Gojim werden auferstehen und vor das Gericht gestellt werden.“ Andere Aussprüche bei Eisenmenger: Entdecktes Judenthum II. Thl. C. 16. — So wie von der Auferstehung der Todten, so ist auch in den heil. Schriften des A. B. von einem künftigen Gerichtstage die Rede; vergl. Kön. II., 10. Malach. IV., 5 a.; auch wird der kommende Messias als Richter bezeichnet Jes. XI. 4; daß Christus das allgemeine

Gericht am Ende der Zeiten halten werde, darauf leiten Stellen, wie Daniel III., 14. Die Juden entwickelten nun auf diesem Grunde die Lehre von dem Richteramte Christi, das er am Ende der Zeiten ausüben werde. Rabbi Manasse ben Israel in *Nischmath chajim* fol. 44, c. 1. 2. „Nachdem ich auch in den Werken unsrer Rabbinen, gesegneten Andenkens, nachgesehen, die angenehme Wahrheit zu finden, so habe ich Mühe angewendet und gefunden, daß sie von dem Tage des Gerichtes viel zu erzählen wissen." Nun wird eine Reihe von Schrifterklärungen und Aussprüchen der Rabbinen angeführt, welche das jüngste Gericht erweisen. Vergl. auch Rabbi Mosche fol. 45, col. 1 *Bereschit Rabbi* zu Gen. 49, 16: „Jener ist der Messias; bei ihm werden sich die Völker versammeln, denn er wird richten über die ganze Welt. Dieß ist's, was geschrieben steht Mich. IV., 5: „„und er wird richten unter den Völkern und vielen Völkern ihr Urtheil sprechen;"" und es ist gesagt bei Jesaia XI., 4: „„und er wird richten in Gerechtigkeit die Armen u. s. w." Ebenso zu Gen. 49, 16. Vergl. *Martini pugio fidei* p. 389 ff.

Wenn sich nun in den Schriften des N. B. Lehren vorfänden, die in den Schriften des A. B. keinen Grund hätten, so verdienten sie allerdings schon aus diesem Grunde den Verdacht der christlichen Unechtheit. Anders ist es hingegen, wo sich das N. T. an Lehren anschließt und sie vorträgt, welche auch im A. T. enthalten sind: denn beide haben ihrem Wesen nach eine Quelle und darum, weil einige Lehren auch im A. B. vorkommen, es schon wahrscheinlich zu finden, daß sie Christus nicht vorgetragen, verräth nur Unkenntniß und Mißverständniß über den Grund, die Bedeutung und den Zusammenhang des A. und N. B. Das Ansehen der Schriften des A. B. wird nicht mit Gründen aufgehoben, sondern es wird sein rein menschlicher Ursprung vorausgesetzt; dagegen wird immer die Folge erlaubt seyn, quo jure diese Voraussetzung? Die gelehrten theologischen Schriften der Juden

aber haben insofern für uns dogmatische Bedeutung, als sie eine gesunde Erklärung und Entwicklung der alttestamentlichen Schriften enthalten; und insofern sind sie oft von großer Bedeutung; die mancherlei Subtilitäten und Skurrilitäten derselben legen wir mit Recht zur Seite. Hier handelt es sich nur um Lehren, welche der A. B. mehr oder weniger klar vorträgt, nicht um bloße jüdische Volksmeinungen; diese haben jene Dogmen eigenthümlich und zum Theile irrthümlich ausgebildet, aber immer liegen diesen Meinungen noch die alttestamentlichen Sätze zum Grunde: daß eine Auferstehung der Todten, ein endliches allgemeines Gericht und ein damit zusammenhängendes künftiges, neues Leben sey. Aber unser Gegner, welche Ansicht er auch immer vom A. B. und seinem Verhältnisse zum N. haben möge, baut vorzüglich auf einen Widerspruch, den er in der jüdischen und christlichen Lehre findet, und so ist es nun die Hauptsache, nachzuweisen: daß die Lehre von einem jetzt schon beginnenden Leben, von einem Leben, das mit dem Glauben an Christus den Anfang nimmt, nicht widerspricht der Lehre von einer Auferstehung und einem neuen Leben nach dem Tode, und ebenso, daß die Lehre von einem diesseitigen Gerichte einem künftigen nicht entgegensteht, so daß beide Lehren sich einander nicht ausschließen, sondern in Harmonie und Einheit neben einander bestehen. Den Begriff von der ζωή, die Christus verheißt, können wir auch nicht nach der Deutung von Gfrörer aufnehmen; er schließt sich an die vergeistigenden Exegeten an; wenn er aber sagt, daß das Leben darin bestehe, daß die Seelen einzig in Gott ruhen, oder auch im Sohne des Höchsten, so möchte man in dieser Bestimmung ohne nähere Erklärung eine mystische Auffassung finden.

Es sind bereits oben einige Andeutungen zum richtigen Verständnisse des Begriffes von ζωή gegeben worden; die

Gegensätze und Verbindungen, in welchem dieses Wort vorkommt, deuten auf einen doppelten Sinn, der sich aber keineswegs gegenseitig aufhebt. Um eine wahre und vollständige Einsicht in den Begriff von ζωή zu erhalten, ist es nothwendig, die Untersuchung über den bloß philologischen und historischen Standpunkt zu erheben und aus allgemeinen christlichen Grundlehren Aufklärung zu suchen. Es ist nothwendig, den ursprünglichen Zustand des Menschen zu betrachten, die Veränderungen desselben und den Zustand des Menschen nach dem Ur-Falle zu verfolgen und endlich zu untersuchen, worin die Restauration des Geschlechts besteht oder wodurch und worin das Geschlecht zum Leben im Reiche Gottes erhoben wird. Aus der Erkenntniß des Urzustandes, der fernern Geschichte des Menschengeschlechtes, aus dem, wodurch der Mensch die ζωή erhalten soll, wird sich ihr Begriff und ihre Bedeutung selbst klar herausstellen. Nicht weniger klar wird die Bedeutung von κρίσις, der Zusammenhang des innern und äußern, des diesseitigen und künftigen Gerichtes aus der Oekonomie des Erlösungswerkes hervortreten; ebenso die Bedeutung von ἀνάστασις und ihrem Zusammenhange mit der jetzt schon beginnenden ζωή.

Der Urzustand des Menschen oder sein Leben in diesem Urzustande ist aber dasjenige, welches der Idee vom Menschenleben entspricht; nicht in Rücksicht seiner innern Entwicklung; denn diese hätte vor sich gehen müssen von Stufe zu Stufe, wenn der Mensch auch nicht gefallen wäre; sondern in Rücksicht auf die Factoren dieses Lebens, auf dessen formelles Daseyn und das Verhältniß des Menschen zu Gott. Das Leben des Menschen im Urzustande ist nämlich der realisirte Gottesgedanke, die realisirte Idee Gottes vom Menschenleben; denn dieß ist der Akt der Schöpfung des Menschen, daß Gott den Gedanken, die Idee vom Menschen realisirte. Dieses ideelle und ursprünglich gesetze Leben ist aber in Bezug auf seine Factoren physisch-geistiges

Daseyn in lebendiger Verbindung mit Gott durch den heil. Geist. Es ist von größter Wichtigkeit, den Menschen in seinem Doppelseyn als Natur- und Geisteswesen, als organische Synthese von Geist und Natur scharf aufzufassen; dieses Doppelseyn liegt den heil. Schriften durchaus zum Grunde und ohne diese bestimmte Auffassung können andere Wesenlehren des Christenthums nicht begriffen und in ihrer Wahrheit nicht anerkannt werden. Der Mensch ist nicht bloß Naturwesen; deßwegen können die Erscheinungen der Natur, die in ihr waltenden Gesetze nicht auf sein ganzes Daseyn übertragen werden. In der Natur zeigen sich die Erscheinungen des individuellen Werdens, zeitlichen Bestandes und endlichen Unterganges, und wäre der Mensch nur Naturwesen, so würde er auch im ideellen und ursprünglichen Zustande diesem Gesetze unterliegen; aber die Uebertragung dieser Erscheinungen auf ihn wird man nicht mehr zulässig finden, wenn in Betracht gezogen wird, daß er als Synthese von Geist und Natur wesenhaft verschieden ist von allen Naturwesen. Dieß ist eine der großen Verirrungen des Heidenthums und zum Theile auch der neuern Philosophie, daß man sich in die Anschauung des Naturlebens verlor und dessen Erscheinungen auch auf diejenigen Geschöpfe, ja auch auf das absolute Wesen übertrug, wo kein Naturleben ist.

Es macht aber auch der Geist das Wesen des Menschen nicht aus, so daß der Mensch etwa, um sich wahrhaft zu gewinnen, um wahrhaft Mensch zu werden, vorerst seinen Körper ablegen sollte und man im eigentlichen Sinne von einem Fortleben des Menschen sprechen könnte, ohne daß der Geist mit der Physis in Verbindung steht; so wie dort eine Verwechslung und Vermischung des Menschen mit der Thierwelt, so findet sie hier mit der Geisterwelt Statt. Man spricht in dieser Hinsicht von Fortleben des Menschen, von Unsterblichkeit und ewigem Leben, und abhorrirt von der Lehre von dem Fortleben des physischen Antheiles des Menschen mit

dem Geiste; man spricht von fleischlichen und sinnlichen Anschauungen, die bei einem hellen Blicke im Christenthume selbst ihren direkten Widerspruch finden sollen. Wir unterscheiden aber genau die Geister- und Naturwelt mit ihrem gegenseitigen Leben und wenn von dem Menschen die Rede ist, so möge die Unterscheidung seines doppelten Antheiles, des Geistes und der von ihm wesenhaft verschiedenen Physis feststehen. Geist und Natur im wesenhaften Gegensatze, aber formell in organischer Einheit verbunden constituiren den Menschen und dadurch bildet er die *Mitte* und *Verbindung der Geister- und Naturwelt*. Gen. 2, 7: ויצר יהוה אלהים את-האדם עפר מן- האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהיהאדמ לנפש חיה· Es ist mit Rücksicht auf die Mystiker noch zu bemerken, daß diese Stelle nicht so zu fassen ist, als hätte Gott dem Adam, indem er ihm die Seele (den Geist) einhauchte, von seinem *eigenen Wesen* mitgetheilt; der Geist des Menschen ist nicht Gottes Geist; die Schöpfung Gottes bestand nicht darin, daß er sich veräußerte und so die Welt mit allen Geschöpfen, Geistern und Naturwesen zu Gott gehört, einen Theil Gottes, seine Außenseite ausmacht; die Welt ist das realisirte *Nicht-Ich* Gottes und von ihm wesenhaft verschieden. Auch diese Bemerkung ist nothwendig für den vorliegenden Gegenstand, weil bei der Bestimmung des endlichen Zieles der Erlösung eine mystische Partei von einer Rückkehr des Geistes zu Gott, von einer Aufnahme und Durchdringung des Gottes- und Menschengeistes — also von einer endlichen Apotheose des letztern spricht. Dieß beruht auf großen Mißverständnissen über das Wesen des Menschengeistes; das Bedingte und Geschaffene kann nie zum Unbedingten und Absoluten, kann nie Gott werden, so wie es vom Anfange seines Seyns nicht Gott ist, und die ursprüngliche Verbindung des Menschen mit Gott und die wieder angeknüpfte Einigung durch die Erlösung besteht nicht darin, daß der Geist selbst ein qualitativ Gleichartiges mit Gottes Geiste ist, sondern darin, daß mit dem Menschen, d. i. mit dem Geistes-

und Naturwesen der Geist Gottes in lebendiger Verbindung steht. So war es vom Anfange und hiermit haben wir die vollständige Anschauung vom Menschen und der Factoren seines Lebens. Das von Gott gesetzte Doppelwesen, der Mensch, die Verbindung und Vermittlung der Geister- und Naturwelt, stand, so wie er am Anfange geschaffen war, in seinem ursprünglich gegebenen Zustande in lebendiger Verbindung mit Gott durch den heil. Geist; denn dieser war erst mit der Sünde von dem Menschen gewichen, Gen. VI., 3 und die Wiedervereinigung des heil. Geistes mit dem Menschengeschlechte war der endliche Zweck der Inkarnation des Logos.

Das formelle Verhältniß aber des Geistes und der Natur, die im Menschen zu einem höhern Eins verbunden sind und das Verhältniß dieses Geschöpfes zu Gott, so wie dieses im Schöpfungsgedanken Gottes lag und im Urzustande als real anzunehmen ist, weil eben Gott in der Schöpfung seine Idee vom Geschöpfe realisirte, ergiebt sich einerseits aus dem Wesen von Natur und Geist, andrerseits aus dem Verhältnisse der Kreatur zum Schöpfer. Die Physis im Menschen, ohne Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung, wie die Natur überhaupt, ist vermöge dieser Beschaffenheit hörig und unterthan dem Geiste, der mit Selbstbewußtseyn und Freiheit aus sich selbst sich bestimmt und in seiner Sphäre herrscht. Diese Herrschaft des Geistes über die Physis und die Unterwürfigkeit der Physis unter den Geist ist das ideelle Verhältniß beider Factoren und die factische harmonische Verbindung müssen wir als ursprünglich gegeben annehmen. Es ist aber diese Herrschaft nicht zu denken als eine zwingende, so daß der Naturantheil des Menschen im Urzustande eines Zwanges bedürfte, daß er dem Geiste gehorche. Es liegt in der Physis ursprünglich keine Begierlichkeit gegen den Geist, sie steht dem Geiste nicht gegenüber, sondern ist mit ihm verbunden zur harmonischen Einheit, so daß sie factisch ihrem

indem der göttliche Wille von dem Geiste ergriffen und in dem niedern Leben des Leibes durchgeführt wird; der Geist besitzt sich so selbst factisch als herrschendes Princip und das Bewußtseyn und Gefühl dieses seines ideell-reälen Zustandes, das Innewerden dieser harmonischen Einheit ist ein beglückendes, beseligendes. Das Leben selbst ist also Seligkeit, diese liegt in jenem, so wie im Widerspruche des Lebens, in der Störung, Hemmung und gegenseitigen Bekämpfung seiner Factoren, im innern Kampfe und Zerwürfnisse die Unseligkeit liegt. Dieses selige Leben ist nun auch nach seiner Idee, so wie das Leben selbst ein ewiges, ewige Seligkeit.

So kennen wir nun das Leben des Menschen in seiner Idee und seinem gegebenen Urzustande, in welchem die Idee desselben insoweit realisirt war; es ist harmonisches, einheitliches Zusammenwirken und Kraftäußerung dreier Factoren, denn der Mensch ist Geistes und Naturwesen, ideell und ursprünglich factisch in Verbindung mit Gott stehend durch den heil. Geist; es ist dieses Leben ein seliges und so wie es dem Gottesgedanken gemäß ein ewiges ist, so sollte die Seligkeit, welche in der ursprünglich gegebenen factischen harmonischen Verbindung von Geist und Natur in lebendiger Verbindung mit dem Gottesgeiste liegt, gleichfalls ewig dauern, weil diese Seligkeit das Leben selbst ist, insofern es zum Selbstgenusse, zum Bewußtseyn und Gefühl des lebenden Subjectes kömmt. Wir können diese Auffassung schlechtweg den Begriff des Menschenlebens nennen, insofern man nämlich die Idee in die Wirklichkeit gesetzt sich denkt; es ist dieses das wahre Leben des Menschen, seine ζωὴ κατ᾽ ἐξοχήν.

Es ist aber Thatsache, wofür die Erfahrung jeden Augenblick und in jedem Menschen spricht, daß jenes Leben, das Menschenleben in seiner Idee, gegenwärtig im Geschlechte nicht vorhanden ist; ohne innere Thatsachen, innere Zerwürfnisse, Kämpfe zwischen Geist und Fleisch, die vielseitige Herrschaft dieses letztern u. s. w. zu berühren, mache ich nur

darauf aufmerksam, daß der Naturantheil im Menschen nicht in einem so gesteigerten und verklärten Zustande erscheint, daß er von den in der übrigen Natur forschenden Hemmungen und Störungen, von dem Wechsel des Seyns und Nichtseyns seines individuellen Lebens befreit ist; es zeigt sich im physischen Menschenleben, so wie in der organischen Naturwelt, Krankheit und Tod; der Mensch lebt fort als Geschlecht; aber das Individuum hat ein zeitliches Bestehen und geht endlich unter. Dieß ist Widerspruch mit dem Menschenleben in der Idee, und der Widerspruch zeigt sich auf allen Seiten des innern und äußern Lebens. Die heil. Urkunden führen den Verlust des ideellen und ursprünglich gegebenen Lebens auf die Schuld des Menschen zurück; der Mensch sündigte und sein Zustand ist nach der Sünde unmittelbar und durch die Sünde ein von der Idee seines Lebens und dem frühern factischen Zustande ganz verschiedener. Die bibl. Urkunden stellen dar, daß die Sünde des Urmenschen den Tod zur Folge hatte, daß die Unsterblichkeit des Menschen sich in und mit der Sünde in Sterblichkeit und Vergänglichkeit umgewandelt, überdieß das Verhältniß des Menschen zu Gott, die innere Beschaffenheit und Einheit seines geistig-physischen Lebens gestört und aufgehoben wurde. Der Apostel Paulus stellt Röm. V. die beiden Stammväter des Menschengeschlechts, Adam und Christus, den Vater des sündhaften Geschlechts und den der Gnade einander gegenüber und sagt V. 12, daß durch die Sünde, welche durch erstern in die Welt kam, auch der Tod seine Herrschaft von Einem auf Alle erhalten habe: *Διὰ τοῦτο, ὥσπερ δὲ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ δία τῆς ἁμαρ τίας ὁ θάνατος καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον.* Vergl. Röm. VI., 23. 1. Cor. XV., 21. Man hat, wie schon oben bemerkt wurde, dem Ausdrucke *θάνατος* an dieser Stelle eine tropische Bedeutung geben wollen, um zu erweisen, daß der Apostel den im Geschlechte bestehenden physischen Tod nicht in einen Causalnexus mit der

Sünde des Urmenschen oder mit der Sünde überhaupt stelle. Die historische Exegese der neuesten Zeit hat hinlänglich dargethan, wie unzulässig eine solche vergeistigende, oder, wie sie sich sonst auch nennt, natürliche Erklärung dieser Schriftworte ist, wenn auch in ihrer historischen Kritik ein neuer Feind für den kirchlichen Glauben erwachsen ist. Die vergeistigenden Erklärer hätten schon nicht übersehen sollen, daß der Apostel das Wort θάνατος und ἀποθανεῖν auch in den vorausgehenden Versen im eigentlichen und ursprünglichen Sinne gebrauche, vergl. 7. 8. 9. 10., und den Tod Christi als gnadenbringend in seinem Verhältnisse zum Tode des Menschen darstelle; der Gebrauch des Wortes θάνατος in Bezug auf Christus erklärt die beabsichtigte Bedeutung in Rücksicht auf das Menschengeschlecht. Im zweiten Briefe an die Kor. XI., 3 zeigt er ferner, daß er die in Gen. III. erzählte Versuchungsgeschichte als Wahrheit ansehe und es geht auch daraus hervor, daß er das in den heil. Schriften des A. T. enthaltene und in der jüdischen Theologie als eine Grundlehre aufgenommene Dogma von den Folgen der Ursünde anerkenne. Jenes Dogma aber stimmt zusammen mit der wörtlichen Auffassung von Röm. V., 12; denn die alttestamentlichen Schriften sagen bestimmt aus, daß der leibliche Tod eine Folge der durch Satanas eingeleiteten Versündigung des ersten Menschen ist. Vergl. die schon angef. Stelle. Weish. II., 23. 24. I., 13. Es ist klar, daß Paulus im Römerbriefe dasselbe lehrt, was hier vorgetragen ist und die letzten Stellen handeln zweifellos von dem physischen Tode, der mit der Sünde im Causalnexus stehe.

Gen. II., 17 kündigt nicht allein überhaupt und allgemein den Tod als Folge der Strafe des Ungehorsams an, sondern es soll nach dieser Stelle der Tod auch sogleich und unmittelbar auf die Sünde folgen: כי ביום אכלך ממנו מות תמות.

Der Wortsinn der angeführten Stellen macht nun, wie so eben bemerkt wurde, die neueste historisch-kritische Schrift-

erklärung nicht streitig; man erkennt vielmehr gegen frühere gezwungene Deutungen an, daß so wie im A. T. der physische Tod als Folge und Strafe der Sünde dargestellt sey und auch die jüdischen Theologen diesen Zusammenhang durchgängig lehren, so sey diese Lehre auch im N. T. vorgetragen. Aber so wie in Hinsicht auf Auferstehung und Gericht, spricht man auch hier von jüdischen Meinungen, respective Irrthümer, indem die jüdischen Schriften mit den Büchern des A. B. zusammengenommen als rein menschliches Produkt angesehen werden, und es sollen die Verfasser des N. T. von diesen Meinungen befangen dieselben ohne Fug in das Christenthum hineingetragen haben. Allein sollte sich ein Causalzusammenhang zwischen der Sünde Adams und seinem Tode mit dem fortlaufenden Tode im Geschlechte gar nicht erkennen lassen, so daß das Anstößige, welches diese Lehre für ihre Bekämpfer hat, entfernt würde? Allerdings läßt sich ein solcher Zusammenhang erkennen und es ist bei einer richtigen Anschauung eben so gewiß, daß der Tod des Menschen, so wie er nicht ein natürliches, d. i. in der Idee vom Menschen und seinem Leben liegendes Ereigniß ist, so auch als nothwendige Folge der Sünde eintreten mußte und es ist ferner auch einleuchtend, wie derselbe als unmittelbare Folge der Sünde angedroht werden konnte und sich durch das ganze Geschlecht hinzieht, auch nachdem die Erlösung eingetreten, oder, wie die heil. Schrift sich ausdrückt, der Tod vernichtet ist. Man muß nur einmal den Gedanken festhalten, daß Gott, indem er den Menschen schuf, ein freies Wesen setzen wollte, so daß also derselbe der Idee seiner Selbst bewußt ist und in dieselbe mit Bewußtseyn und Selbstbestimmung eingeht und sie festhält. Das Naturwesen ist das, was es ist, mit Nothwendigkeit; die in dasselbe gelegten Gesetze wirken als Naturgesetze in ihrer Weise mit Nothwendigkeit; das Geschöpf, so wie es sich selbst nicht weiß, bestimmt auch nicht über sich selbst, sein Seyn und seine Entwicklung. Der Mensch dagegen soll frei seyn und

liegt im Begriffe eines freien Wesens, daß es über sich selbst, sein Verhältniß und seinen Zustand entscheide. Die organische und harmonische Verbindung von Geist und Natur im Menschen, seine Verbindung mit Gott im heil. Geiste, im Verhältnisse der Abhängigkeit war, wie oben dargestellt wurde, ursprünglich eine *gegebene*; sie war vom Schöpfer gesetzt und bestand factisch; aber wenn der Mensch sich als *freies Wesen vollenden* sollte, so mußte er aus diesem *gegebenen Zustande heraustreten*, der gegebene Zustand mußte in einen freien übergehen; d. i. der Mensch sollte mit Selbstentscheidung in den Schöpfungsgedanken eingehen und die Idee seiner Selbst mit freiem Willen *anerkennen*, *selbst setzen* und *festhalten*; er konnte aber auch vermöge seiner Freiheit den Schöpfungsgedanken *negiren* und *aufheben*. Damit es nun zu diesem Akte der Selbstentscheidung komme, war es nothwendig, daß er sich der Idee *seiner Selbst*, seiner Abhängigkeit von Gott, so wie seines Doppelseyns, seiner Verbindung von Geist und Natur und der in der Idee liegenden, also für die Wirklichkeit möglichen Herrschaft des erstern über letztern, *klar bewußt* werde. Das Verbot Gottes, von welchem uns die heil. Schriften berichten, und die Zulassung einer Aufregung der Sinnlichkeit von Außen war geeignet, den Menschen zur Klarheit dieses Bewußtseyns zu erheben und so diese Selbstentscheidung einzuleiten. In dem Verbote Gottes kam der Mensch zum klaren Bewußtseyn seiner *Abhängigkeit* von seinem Schöpfer und in der Aufregung der Sinnlichkeit, welche unter Vermittlung des bösen Princips von Außen geschah und in dem Bewußtseyn, welches in diesem Augenblicke eintreten mußte, da ein Gegensatz von Geist- und Naturleben sich eröffnete, in dem Bewußtseyn der doppelten Möglichkeit, dieser Sollicitation zu folgen, oder das Verbot Gottes festzuhalten, zur klaren Einsicht in die *Verschiedenheit* seines *innern Ichs* von der mit ihm organisch verbundenen *Physis* und der *äußern Natur*, zur Einsicht in die *mögliche* und *noth*-

wendige Herrschaft des Geistes über die letztere. In diesem Bewußtseyn, in dieser Einsicht entschied er, und entschied gegen Gott, gegen seinen Willen und seine Idee vom Menschen; d. i. er negirte seine Abhängigkeit von Gott, die harmonische Verbindung des Geistes und der Natur; er sprach sich gegen sein eigenes Wesen Unabhängikeit von seinem Schöpfer und der mit dem Geiste verbundenen Natur gegen die Idee des Schöpfers die Herrschaft über den Geist zu, d. i. er wollte das Gegentheil von dem, was in dem Schöpfungsgedanken vom Menschen liegt, und hat nun, weil ihm als freiem Wesen die Entscheidung über sich selbst zukömmt, auch sein eigenes gegebenes Daseyn, die real gewordene Idee des Menschen aufgehoben. Hatte er die Freiheitsprobe glücklich bestanden, so stand sein harmonisches Leben wie seine That vor seinem Geiste; er lebte fort in Verbindung mit Gott, in Abhängigkeit von ihm, in reiner Harmonie des geistigen und leiblichen Lebens; der Unterschied von jetzt und früher war nur, daß er jetzt dieser allseitigen Einigung bewußt war, und sie ständig kraft seines freien Willens setzte; in dem Falle der verunglückten Freiheitsprobe aber, welche nach der heil. Geschichte eingetreten ist, mußte die Folge die Auflösung seines Daseyns seyn. Die Entscheidung gegen Gott ging aus vom freien Willen und ist darum Schuld; wenn man aber den Tod, der auf die mißlungene Freiheitsprobe folgte, eine Strafe nennt, so muß man ihn nur nicht als eine solche Strafe auffassen, welche mit der That des Menschen selbst nicht, in einer nothwendigen Verbindung steht; der Tod ist nothwendige Folge der Selbstentscheidung gegen Gott; indem der Mensch die Idee seiner Selbst negirte, hat er sie auch faktisch aufgehoben und der Tod heißt Strafe, weil die Entscheidung freie That des Menschen und insofern Schuld ist. Auf diese Nothwendigkeit und Unmittelbarkeit des erfolgten Todes, welche Folge in der That des Menschen selbst liegt, beziehen sich die Worte der Gen.: „an welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben.“

Aber wenn der Tod eine unmittelbare und nothwendige Folge der Selbstentscheidung des ersten Menschen gegen seinen eigenen Schöpfungsgedanken war, wie besteht und lebt nun das Geschlecht, das sich selbst aufgehoben; kann aus dem Tode Leben hervorgehen und sich zu einem großen Gemeinleben entwickeln?

Bei dieser Frage tritt uns nun die welthistorische Bedeutung des Todes Christi vor die Augen, so wie er in unsern heil. Schriften dargestellt ist und wenn manche Schrifterklärer und christliche Philosophen in Christo nichts weiter als einen aufgeklärten Lehrer und großen Weltweisen finden, so haben sie die heil. Schriften wohl übel verstanden. Die Strafe des Todes, welche wir als unmittelbare Folge der Sünde ansehen, konnte nur aufgehoben werden durch ein der Versündigung äquivalentes Verdienst und Gott hat das Geschlecht von dem Tode errettet in der Voraussehung, daß ein Schuldloser im Geschlechte dessen Schuld durch eine freiwillige That tilgen werde. Gott erhielt den Menschen im Leben in dem Augenblicke, wo er eine sein Leben unmittelbar aufhebende That gesetzt hat und durch diese Erhaltung ist das Fortleben des Geschlechtes und so auch der Erlösungstod möglich geworden; denn Christus stammt dem Fleische nach aus dem Geschlechte und ist Mitglied des Geschlechts, wenn er auch nicht aus dem Saamen des Mannes gezeugt, sondern eine unmittelbare Position Gottes im Geschlechte ist. Die Erhaltung des Geschlechts nach der Ursünde ist aber eine neue Schöpfung, nicht die Setzung eines neuen Schöpfungsgedankens vom Menschen, sondern eine neue Position der in der Sünde liegenden Aufhebung und Vernichtung der ewigen Idee Gottes vom Menschen. Schöpfer war von Anfang der Logos, „durch den der Vater Alles geschaffen hat, was geschaffen ist“ Joh. 1., 3 und durch ihn geschah auch diese neue Schöpfung des Menschen, so daß das Geschlecht durch ihn, durch den Logos, im Tode das Leben erhielt. So ist also der Sohn Gottes

der Todtenerwecker im allgemeinsten Sinne, Joh. V., 20, und wenn der Evangelist Joh. I., 4 von den Logos sagt: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*, so wird er hier nach dem ganzen Zusammenhange als der neue Schöpfer des Geschlechtes bezeichnet. Die erste Schöpfung von Allem, was da ist, beschreibt der vorausgehende Vers: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καί χωρὶς αὐτοῦ ἐγεντο ὀυδὲ ἓν ὃ γέγονεν*. Vers 4 steht in innigem Zusammenhange mit dem folgenden, in welchem von der *σκοτία*, der Finsterniß, die Rede ist, welche erst nach der Ursünde eintreten konnte. So ist nun auch das: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* auf die Wirksamkeit des Logos nach dem Sündenfalle zu beziehen; *ἐν αὐτῷ* gleich *δὶ αὐτοῦ*, durch ihn war Leben, er ist der *λόγος τῆς ζωῆς* 1 Joh. I., 1 und zwar kann hier der Begriff von Leben nicht in tropischem Sinne genommen werden, als geistige Belebung oder Erleuchtung; denn von dieser ist im Folgenden insbesondere die Rede, indem dargestellt wird, wie diese *λόγος τῆς ζωῆς* auch ein *φῶς*, ein Licht war, das in finsterer Nacht der Unwissenheit und Sünde, *ἐν σκοτίᾳ*, leuchtete. Als der neue Schöpfer des Geschlechtes ist Christus auch bezeichnet und schlechtweg *ζωή*, *ἡ ζωὴ ἡμῶν* genannt Col. III., 4: *ὅταν ὁ χριστὸς φανερώθῃ, ἡ ζωὴ ἡμῶν.*

So erscheint also die *ζωή* im Sinne vom Leben überhaupt, als Daseyn, Existenz; aber es wird sich in der Folge zeigen, daß sich hier schon der Begriff von Leben in der Idee, so wie sie oben entwickelt wurde, anschließt, weil die Wirksamkeit des Logos im Geschlechte vom Anfange der Neusetzung des aufgehobenen Lebens dahin geht, dem Menschen den Besitz jenes ideellen und wahren Lebens zuzumitteln. Die Neusetzung der negirten Idee des Menschen schließt nämlich eine Wiederanknüpfung der aufgehobenen Verbindung der Kreatur mit dem Schöpfer in sich; das bedingte Geschöpf kann nicht in einer Trennung von dem Schöpfer bestehen, diese Trennung ist selbst sein Tod; so wie der Mensch erhalten wurde durch die Position der Synthese von Geist

und Natur, so wurde er mit dieser Neusetzung wieder mit Gott verbunden und zwar durch den Logos und in dem Logos. Der Evangelist Johannes hat im Prologe seines Evangeliums diese Verbindung des Logos mit dem Geschlechte und seine Wirksamkeit auf dasselbe dargestellt I., 1—14 und unter den Kirchenvätern hat diese Worte des Evangelisten namentlich Clemens von Alexandrien tief aufgefaßt, indem er den menschlichen λόγος als einen vom göttlichen λόγος inspirirten beschreibt (Cahort. ad. gent. p. 7. 9. 10 ed Rigalti). Gott näherte sich wieder dem Menschen und offenbarte sich demselben sogleich nach dem Falle in der Stimme, die äußerlich und eben so gewiß auch innerlich von ihm vernommen wurde. Die erste Offenbarung Gottes konnte mit Rücksicht auf seinen verschuldeten Zustand nur eine strafende seyn; der Mensch hatte sich gegen seinen Schöpfer und Herrn empört, für sich gegen sein Wesen Unbedingtheit und Unabhängigkeit in Anspruch genommen; die Offenbarung Gottes hielt ihm seine Sünde, Schuld und Strafwürdigkeit vor und mit dem Bewußtseyn, daß er den Tod verdient, mußte er zur Einsicht kommen, daß das Leben, welches er lebt, ein Werk und Geschenk der Gnade ist, d. i. daß Gott aus freier Liebe, auch bei einer feindseligen That gegen seine Liebe, den Menschen vom ewigen Tode retten wollte, und es wurde ihm sogleich hingedeutet auf den künftigen Erlöser, durch welchen sein neues Leben bedingt war. Mit dieser strafenden Offenbarung Gottes wurde aber der Mensch auch von Neuem inne, daß über ihm der Wille Gottes als heil. Gesetz steht, daß Gott so wie sein Schöpfer, so auch sein Herr ist, dessen Willen er als unverletzliche Ordnung festhalten soll. Vergl. Gen. III., 8 ff.

Mit dieser Offenbarung Gottes, also von dem Augenblicke der Neusetzung an, beginnt auch das Gericht des Logos, die κρίσις, denn Gott richtet den Menschen, indem er das Urtheil über seine Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit ausspricht, sey es innerlich im Gewissen, oder äußerlich; der

Richter ist derselbe, der, nachdem er äußerlich im Geschlechte erschien, von sich sagte, daß ihm der Vater das Gericht übergeben Joh. V., 22. So wie sich der Logos dem Menschen offenbarte strafend, die Barmherzigkeit Gottes verkünden und den Willen Gottes als unverletzliche Ordnung vorhaltend, so zieht sich diese Offenbarung durch die ganze vorchristliche Menschheit hindurch: „ἡ ζωὴ (ὁ λόγος τῆς ζωῆς) ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων;“ als innere im Gewissen des Menschen durch die ganze heidnische Welt; als innere und äußere zugleich gibt sie sich kund bei dem Volke Israel; diese Offenbarung ist zugleich ein Gericht Gottes und so zieht sich auch das Gericht Gottes durch die ganze vorchristliche Welt hindurch. Die Heiden hatten kein geschriebenes göttliches Gesetz, in welchem Gott äußerlich an den Menschen spricht; aber sie hatten ihren Offenbarer und Richter im Gewissen, der dieselbe Forderung ausspricht und ebenso entscheidet und strafwürdig erklärt, so wie der äußere Buchstabe des Gesetzes. Darum sagt der Apostel Röm. II., 14. 15: „ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος. Οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ ἀπολογουμένων.“ Im Judenthume trat aber der Offenbarer, nebst der innern Stimme des Gewissens, äußerlich hervor, im Gesetze, in Worte der Propheten, in der Theokratie, dem Opferkultus rc. — καὶ εἰς τὰ ἴδια ἦλθε. — Der Logos nahm ein Volk unter besondere Pflege, so daß dieses wie sein besonderes Eigenthum, das besonders geliebte Kind erscheint, um durch eine besondere Pflege desselben von diesem Mittelpunkte aus das Heil über alle Welt zu verbreiten; oder er nennt Israel τὰ ἴδια, weil es in Rücksicht seiner Menschwerdung sein Stammhaus ist. Das Gesetz stellte den Willen Gottes und die Strafwürdigkeit seiner Verletzung vor Augen,

war also Offenbarer des göttlichen Willens und Richter für den Uebertreter; die theokratische Einrichtung hielt wieder den wahren und obersten Herrn der Geschöpfe vor; der Opferkultus sollt das Bewußtseyn der auf dem Geschlechte ruhender Schuld erhalten und wies zugleich mit der Stimme der Propheten auf den in die Zukunft hin, welchem das Geschlecht sein Bestehen und die Wiederverbindung Gottes mit ihm zu danken hat.

Nachdem nun der Evangelist den Logos als Erleuchter und Offenbarer in der ganzen vorchristlichen Welt dargestellt hat, so schließt er V. 12 mit den merkwürdigen Worten: „ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν, τέκνα Θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύσουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ·“ d. i. die seinen innern und äußern Offenbarungen Gehör schenkten, die ihn als ihr wahres Licht, das zum wahren Ziele führt, erkannten und anerkannten, die also zum Bewußtseyn ihrer Schuld und Strafwürdigkeit, so wie der in ihnen niedergelegten Gnade Gottes gelangten, so weit, als das Licht den Heiland offenbarte, an ihn als solchen glaubten, zugleich also auch auf die Barmherzigkeit und Gnade Gottes hofften, die den Willen Gottes als ihr unverletzliches Gesetz ergriffen und festhielten, diese wurden zur Kindschaft Gottes befähiget, d. i. befähiget, Glieder des Reiches Gottes zu werden oder befähiget zu jenem ideellen Leben, welches das Leben der Kinder des Reiches ist; ja sie hatten in ihrem Glauben dieses Leben schon in einem gewissen Grade, ihr Zustand war schon in einer gewissen Weise restaurirt. Der Logos näherte sich den Menschen und knüpfte die zerstörte Verbindung wieder an; die wahre Verbindung des Menschen mit Gott muß aber von des erstern Seite eine freie seyn; der Mensch muß also, um seinem freien Wesen entsprechend vereiniget zu seyn, die Vereinigung selbst wollen; sowie sie gegeben wird als Werk der Gnade, so sie auch selbst setzen, als Werk der Freiheit; um von der auf ihm ruhenden Schuld befreit zu werden, mußte

er auch diese **Befreiung wollen**, also die Schuld anerkennen, Sehnsucht nach Gerechtigkeit vor Gott haben, welches beides nicht nur in dem jüdischen, sondern auch in dem heidnischen Opferdienste so oft hervortritt, seine eigene Verdienstlosigkeit und damit die Nothwendigkeit des Erbarmers von Oben einsehen, und wenn der Heide, indem er seinem Gewissen folgte, auch sein Wesen, seine objektive Bedeutung, wenn er auch seinen Erretter nicht deutlich erkannte, so schloß er sich doch an Ebendenselben Heiland mit denen an, die eine klare Einsicht hatten und partizipirte an dem Erbverdienste des kommenden Erlösers. Das Geschlecht wurde schon in der vorchristlichen Periode, indem es von dem in ihm waltenden Logos sich leiten ließ und sich gläubig demselben hingab — *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν* — zur Schuldlosigkeit befähiget und mit dem festen Glauben wirklich **schuldlos**, d. i. es partizipirte an dem Erbverdienste in dem Erlösungstode Christi und es wurde die wahre, freie Vereinigung Gottes mit ihm faktisch hergestellt, so daß jetzt schon die Idee des Lebens und der Urzustand der Menschen in einer gewissen Weise wieder hergestellt wurde. Mit der freien Anknüpfung des Geistes an Gott, an seinen heil. Willen müßte innerlich auch die harmonische Einheit des Geistes- und Naturlebens beginnen, in dem jetzt das göttliche Gesetz über den Menschen herrschend wurde, das vom Geiste ergriffen und von ihm in seiner ganzen Sphäre geltend gemacht wurde. Aber es fehlte noch die positive Restauration des Naturlebens, welche erst in der Folgezeit, nach der Menschwerdung des Logos durch das Eingehen in sein leibliches Heilandleben zu Stande kommen konnte; ebenso war die Verbindung mit Gott noch nicht die ursprüngliche durch den heil. Geist, welche erst eintreten konnte, nachdem der Heiland sein Erlösungswerk vollbracht. Joh. VII., 3. Daher sagt der Evangelist nicht, daß sie die Kindschaft schon vollkommen erreicht, sondern, daß sie die Fähigkeit zur Kindschaft, das, was ihnen; hierauf Ansprüche und Sicherheit gibt, die *ἐξουσία*, haben

sie traten dadurch schon in die Gemeinschaft der Kinder Gottes, aber hatten noch nicht die Vollendung der Glieder des Reiches. In Bezug auf Joh. I, 12 sagt richtig ein berühmter Kirchenvater (Justin der Märtyrer in der Apologie an den Kaiser Antoninus Pius C. 46): Alle, die an den Logos glaubten, waren Christen; solche waren Sokrates, Heraklit u. s. w. [1]) Dadurch erweitert sich der Begriff der alleinseligmachenden Kirche und verliert seine Gehässigkeit, die er bei einer gedankenlosen Auffassung hat; nur durch Einen ist der Menschheit das Heil geworden, durch Einen lebt sie und wird ewig leben und zu seiner Kirche gehört, wer an ihn, an den wahren Heiland glaubt, und ihn, den wahren Heiland, in sich aufnimmt. Ohne diese Auffassung werden diese und jene theologischen Suppositionen, daß etwa Gott durch einen ganz besondern und eigenthümlichen, von der Gnade in Christus verschiedenen Gnadenakt, die Heiden zum ewigen seligen Leben befähigte, für den Denker nicht befriedigend seyn, so wenig, als sie sich biblisch begründen lassen. Die Gnade in Christus ist objektiv allgemein, Eine für Alle; der Beweis liegt schon darin, daß sie Alle leben, denn ihr Daseyn ist schon Gnadengeschenk Gottes, ruhend auf dem Erlösungstode Christi.

Aber wenn auch der Logos als Licht in der vorchristlichen Welt leuchtete und von diesem Lichte geführt Viele aus dem Geschlechte zur Kindschaft Gottes, zum neuen, wahren Leben befähiget, und wirklich in einem gewissen Grade restaurirt wurden, so war diese Aufnahme der Logos doch nicht allgemein, d. i., nicht Alle gingen ein mit ihrer Freiheit in das Werk der Erlösung und anerkannten den sich offenbarenden Gott als ihren Herrn; ja es waren diese für die Aufnahme des Logos Bereiten im Verhältnisse der Allgemeinheit nun so wenige, daß der Evangelist auch von denen, welche die Be-

[1]) Die katholische Kirche trägt diese Lehre vor in dem Dogma von der rückwirkenden Gnade in Christus.

vorzugten des Geschlechtes genannt werden, geradezu sagt: „*καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.*“ Es entwickelte sich neben dem Reiche Gottes im Geschlechte das *Reich dieser Welt*, dessen Herrscher der Satan genannt wird, Joh. XVI., 11; das Geschlecht ward nach und nach im Allgemeinen *σάρξ*, ein *γένος σαρκικόν*, geworden; Gen. VI., 1. 1 Cor. I., 1. ff. Der Ausdruck *σάρξ* und *σαρκικός* kommt im Neuen Testamente so oft vor, und ist für das Verständniß der *Wiedergeburt* in Christus (Joh. VI., 3) und des Lebens im Reiche Christi, der *ζωή*, die er verheißt und anbietet, so wichtig, daß es nicht unangemessen seyn wird, eine genauere Entwicklung desselben hier einzufügen. Der vielseitige Sprachgebrauch des N. T. fordert aber auch eine Rücksichtnahme des Sprachgebrauchs von בשׂר im A. T., denn jener schließt sich hier an diesen an. Die Grundbedeutung von בשׂר, in welcher es die *materielle*, so wie דם die *flüssige* Substanz des menschlichen und thierischen Leibes überhaupt bedeutet, leuchtet überall von selbst hervor; vergl. Lev. VII., 19. XI., 8. XV., 7 u. s. w.; im *tropischen* Sinne Hiob. XIX., 22 למה תרדפני כמו-אל ומבשרי לא תשׂבעו· vergl. Ps. 27, 2. 84, 3. Jerem. 19, 9. Von dieser Grundbedeutung aus erweitert sich der Sprachgebrauch und es werden a parte potiori der Bestandtheile der thierischen Geschöpfe oder nach dem, was in den belebten Geschöpfen vorzugsweise in die Augen fällt, *alle diese zusammen genommen*, selbst mit Inbegriff des *Menschen*, בשׂר genannt, Gen. VII., 21, ויגוע כל-בשׂר הרמשׂ על הארץ ···· וכל האדם: oder Gen. VI., 17 כל-בשׂר אשׁר-בו רוח חיים: vergl. VIII., 17. IX., 11. 15. 16 Num. XVI., 22. XXVII., 11. Hiob XXXIV., 15. בשׂר bezeichnet sodann von den Geschöpfesreihen das *Menschengeschlecht* insbesondere und zwar mit dem Nebenbegriffe der Schwäche und Hinfälligkeit. Deut. V., 23: כי מי כל-בשׂר אשׁר שׁמע קול אלהים חיים מדבר מהוך-האשׁ כמנו ויחי; oder באלהים בטחתי לא אירא מה-יעשׂה בשׂר לי; Ps. 56, 5. vergl. 78, 39; 144, 21. Jes. 40, 5.

49, 26. 66, 16. 23. 24. Jer. 12, 12. 17, 5. 25, 31 45, 5. Ezech. 20, 48. 21, 4. 5. Die Vorstellung von Schwäche und Gebrechlichkeit im Gebrauche von בשר leuchtet insbesondere hervor. Hiob. 34, 15, יגוע כל-בשר יחד ואדם על-עפר ישוב׃ vergl. Deut. V., 26. Die Bedeutung von sinnlicher Natur im strengen Gegensatze gegen den Geist des Menschen läßt sich im A. T. nicht nachweisen; aber eine ethische Bedeutung hat בשר Gen. VI., 3. לא-ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר· Hier nämlich bedeutet es den von Gott getrennten Zustand des Menschen, in welchem eine andere Kraft und ein anderes Gesetz herrscht, als das Gottes; es ist nämlich das Gesetz des Fleisches mit seiner Gier und Lüsten, wobei der Geist kraftlos, sich in seinem Vorhandenseyn nicht erweiset, so daß der Mensch erscheint, wie ein Naturwesen, das nur von den natürlichen Trieben geleitet wird, nur aus Fleisch und dessen Kräften besteht. Es schließt der Gott entfremdete Zustand nicht allein die Herrschaft des Fleisches in sich; denn auch der Geist trennt sich von Gott, indem er sich in Selbstsucht gegen Gott empört, sich selbst verabsolutiren will; aber die Herrschaft des Fleisches tritt vorzüglich nach Außen und auf einem tiefen Standpunkte der Kultur hervor; daher wird בשר auch zur allgemeinen Bezeichnung dieses Zustandes gebraucht.

Dem Sprachgebrauche des A. T. von בשר schließt sich im N. T. der von σάρξ an, aber erweitert sich. Sehr oft hat dieses die Grundbedeutung, wie בשר, bezeichnet die materielle Substanz des menschlichen und thierischen Lebens, insofern sie noch dem Organismus angehört, und bezeichnet so mit αἷμα die Theile des Leibes, σῶμα. 1 Cor. XV., 39: *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ· ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων κ. τ. λ.* Der Sprachgebrauch geht ferner mit dem des A. T. gleichen Schritt, wenn σάρξ im allgemeinen Sinne von Menschheit, menschlicher Natur, menschlichen Einzelwesen insgesammt gebraucht wird; das, was in die Sinne fällt,

die Erscheinungsseite, gibt hier dem Ganzen, das noch einen geistigen Antheil in sich schließt, den Namen. So sagt Paulus von Christus, daß er stamme: *ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*, d. i. nach seiner menschlichen Natu, als Mensch; vergl. Röm. 1, 3. 9, 5. 1 Tim. 3, 16. 1 Cor. 1, 29: *Ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, mit dem Begriffe der Schwäche; Gal. 2, 16: *διότι οὐ δικαιωθήσεται ἐξ ἔργων νόμου πᾶσα σάρξ*. Röm. VI., 19. Der Sprachgebrauch zerlegt nun aber, indem *σάρξ* dem *πνεῦμα* entgegengesetzt wird, den Menschen genauer; es bezeichnet in weiter Entwicklung *σάρξ* die sinnliche Natur, den physischen Antheil des Menschen überhaupt im Gegensatze des von ihm qualitativ verschiedenen Geistes; die Urbedeutung von *σάρξ* ist so erweitert, die davon zunächst abgeleitete enger begrenzt; *σάρξ* steht hier dem *πνεῦμα* entgegen, wie *σῶμα* und *πνεῦμα* 1 Cor. VII., 34 oder wie *ὁ ἔξω* und *ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος* 2 Cor. IV., 16. 1 Cor. V., 5: *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου I. Χρ.* An die Stelle der anthropologischen Eintheilung des menschlichen Organismus in *πνεῦμα* und *σάρξ* tritt 1 Thess. V., 23 die trichotomische in *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα*, wo die zwei letzten Ausdrücke die *σάρξ* in der obigen Bedingung zerlegen, indem in der sinnlichen Natur das sinnliche Lebensprincip, die Naturseele, *ψυχή*, von dem Materiellen derselben unterschieden wird. Der Gegensatz von Geist und Leib, woran sich für *σάρξ* die Bedeutung von äußerer Erscheinung, wahrnehmbaren Daseyn schließt, liegt auch in den Redensarten, wo Paulus von einem Erkennen *κατὰ σάρκα* spricht, 2 Cor. V., 16: *Οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα*; oder wo von einem Sehen, Gegenwärtig- oder Abwesendseyn *ἐν σαρκί* die Rede ist; Col. 2, 1 *καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί*; 2, 5: *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι.* Unrichtig hat man unter *σάρξ* auch den irdischen Zustand des Menschen,

sein gegenwärtiges Leben verstanden. In der Stelle Col. I., 24: νῦν δὲ χαίρω ἐν τοῖς παθήμασι ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ κ. τ. λ, bedeutet σάρξ entschieden den Leib, welcher im Gegensatze zum Geiste leidet, während dieser sich freut der Leiden. Die Redensarten: ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί heißen allerdings: in diesem irdischen Leben, Zustande sich befinden, aber dieser Sinn liegt nur in der Verbindung beider Worte; σάρξ für sich behält die Bedeutung von Leib, sinnlicher Natur, welches vorzüglich klar ist in der Stelle 2 Cor. X., 3: ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα. Neben dem entwickelten Sprachgebrauche von σάρξ ist aber jene ethische Bedeutung, welche schon von בשר Gen. VI., 3 im A. T. sich findet, vorzüglich ins Auge zu fassen; sie unterscheidet sich wesentlich von jenen Bedeutungen, welche mit dem ursprünglichen Sinne von σάρξ näher zusammenhängen. Σάρξ ist nämlich in diesem Sinne die der Verbindung mit Gott beraubte, von Gott getrennte, der Selbstsucht und den niedern Trieben hingegebene Menschennatur, der Mensch und die Menschheit in diesem Zustande selbst, vergl. Joh. III., 6. Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι. Gal. V., 17. III., 3. 1 Cor. 1, 17. X., 2. 3. Der Mensch in diesem Zustande der Gottgetrenntheit und der Hingegebenheit an sein Selbst, in Hochmuth und sinnlicher Herrschaft über den Geist, ist σαρκικός 1 Cor. III., 3, indentisch mit ψυχικός, vergl. 1 Cor. II., 14 und der Inbegriff der σαρκικοί und ψυχικοί macht den κόσμος aus 1 Cor. I., 20. Dem σάρξ in dieser Bedeutung steht das πνεῦμα nicht gegenüber im Sinne von Menschengeist, denn die σάρξ bezeichnet hier den ganzen Menschen in seinem entarteten Zustande; das πνεῦμα ist in diesem Gegensatze Gottes Geist; vergl. Joh. III., 6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ

πνεύματος πνεῦμα ἐστι; an der letzten Stelle die mit dem Gottesgeiste verbundene und durch ihn umgeschaffene menschliche Creatur; vergl. Röm. VIII., 2. VII., 2. 14. Der mit dem Geiste Gottes verbundene, durch diese Verbindung umgeschaffene, in Erkenntniß, so wie in Tugendkraft stark gewordene Mensch ist im Gesetze des σαρκικός oder ψυχικός ein πνευματικός 1 Cor. 2, 15.

Ueber die Entwicklung des Sprachgebrauchs von σάρξ vergl. Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde. Erster Bd. S. 162 ff. Breslau 1839. Usteri, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. I. Th. Abschn. 3, 13. Schulz, die christliche Lehre vom Abendmahl S. 96. De Wette, christl. Sittenl. §. 10. Bretschneider, Grundlage des evangel. Pietismus § 12. v. Cölln, bibl. Theol. Bd. II., S. 237. 248. Tholuk Commentar zum Briefe an die Römer c. VII., v. 14; Reiche, Commentar zum Römbr. c. VI., v. 9.

Es wurde oben dargestellt, wie der neugeschaffene, durch den Erlösungstod vom eigenen Tode gerettete Mensch mit Gott wieder verbunden wurde und die Wiederverbindung sich innerlich im Gewissen und äußerlich im Gesetze, den Propheten u. s. w. kund gab. Die Verbindung mit Gott und die harmonische Einigung des Geistes und Naturlebens sollte aber der Mensch, so wie sie durch die Gnade bedingt ist, seinerseits auch freithätig selbstsetzen und forterhalten, er sollte mit der Gnade zusammenwirken, also das Gesetz Gottes, das sich ihm verkündigte, selbst ergreifen, festhalten und in sein Leben, in die ganze Sphäre seiner Thätigkeit übertragen. Aber in dem Geiste, der einmal gegen sein Wesen sich Unabhängigkeit von Gott angesprochen, sich auf sein eigenes Selbst stellen, sich verabsolutiren wollte, blieb die Hinneigung zu einer wiederholten Empörung gegen Gottes Gesetz, und in der sinnlichen Natur, die einmal in der Ursünde aus ihrer harmonischen Verbindung mit dem Geiste getreten war, blieb die Lust und Gier, ihr Gesetz über das

des Geistes zu erheben, gegen ihr eigenes Wesen im Menschen zu herrschen. So war die Beschaffenheit des Urmenschen nach dem Falle und seiner Neuschöpfung und auf dem physischen Wege der Zeugung, indem das Geschlecht auseinander ging, konnte sich auch nur diese gestörte Beschaffenheit des menschlichen Zustandes fortpflanzen; das Gezeugte ist dem Zeugenden gleichartig. Das von dem Logos stets erhaltene Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott, der möglichen Herrschaft des Geistes über das Fleisch, konnte den Menschen vor einem neuen Falle sichern; aber es lag, wenn der Geist sich nicht ernstlich in seinem Wesen und in seiner Stellung zu Gott und zur Sinnlichkeit behauptete, auch die Möglichkeit eines neuen Falles nahe. Die Täuschungen der äußern Welt verdunkelten die Erkenntnisse des Unsichtbaren; der nach Außen gekehrte Mensch verlor sich in dem Naturleben; der Irrthum wirkte wieder zurück auf das praktische Leben; es nahm die Finsterniß in Erkenntniß, Un- und Aberglaube überhand, anderseits die Herrschaft des Fleisches mit der Passivität des Geistes; nebenbei, insbesondere so lange die Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen nicht ganz verloren war, herrschte der Hochmuth, sich darstellend in selbstbewußter Verletzung und Verachtung des göttlichen Gesetzes und als der Geist bei solchen Völkern, die sich aus dem rohen Zustande des Naturlebens, in welches das Geschlecht größtentheils versunken war, wieder zu sich selbst gekommen war, so zeigte sich auch diese Selbsterwachung in Hochmuth gegen die nun vervielfältigte Gottheit und Menschen. So wurde das Menschengeschlecht nun בשר, σάρξ, in dem dargestellten Sinne; nicht, als wäre die Trennung von Gott eine absolute gewesen, denn der Mensch bleibt immer mit Gott verbunden und er wird diese Verbindung inne in seinem Gewissen; auch der größte Verbrecher hört diese Stimme; aber das Geschlecht suchte die Trennung von Gott, wollte sie und in ihr verharren und so bestand sie wenigstens *subjektiv in der Gesinnung* und dem *Willen*, und

damit zusammenhängend auch in der **Intelligenz**; denn der Gott, von dem es sich trennte, kam nach und nach in Vergessenheit oder verwirrte, unwahre Vorstellungen verdunkelten seine Idee. In diesem Zustande lag nun auch die **alte Schuld** auf diesen sarkischen Kindern Adams; denn nur die partizipirten an der Gnade des Erlösungswerkes in Rücksicht auf Rechtfertigung und Restauration des Lebens, welche den *λόγος* aufnahmen, Joh. 1, 12. In dem Zustande der Empörung gegen Gott ist der Geist mit sich **selbst im Widerspruche**, indem der abhängige und bedingte sich unabhängig behauptet, sein **eigenes Wesen, das sich doch immer wieder im Bewußtseyn behauptet**, immer **negir und aufheben will**; und bei der Herrschaft des Fleisches über den Geist ist das **ganze menschliche Wesen mit sich im Widerspruche**, indem das **ideelle Verhältniß zwischen Geist und Leib umgekehrt** ist. Die neue und wiederholte Empörung gegen Gott und Negation des eigenen Wesens **konnte** und **kann** dem Menschen den **Tod** als Aufhebung seines synthetischen Daseyns **nicht mehr bringen**; dies ist Folge des Erlösungswerkes, an welchem Alle, die Guten und Bösen insofern partizipiren, als sie Daseyn haben; der Logos erhält dieses synthetische Daseyn und die Verbindung mit Gott objektiv auch bei dem Widerstreben des Menschen, damit ihm die Gnade der Erlösung im vollen Maaße zukommen könne; der Akt der neuen Position, die dem Erlösungswerke angehört, ist ein permanenter, und wiederholt sich bei jedem freien Willensakte des Menschen, der die Folgen der Ursünde in sich schließt. Aber dieser Zustand des Menschen, als Verkehrung der wahren, ideellen Beschaffenheit und Ordnung des Menschen verbunden mit der Schuld ist, im **Verhältnisse zu seinem wahren Leben, Tod**, er ist die **Negation** und der **Gegensatz** von jenem. So wie die Ordnung des Menschen verkehrt und sein ganzes Leben Widerspruch ist, so fühlt er nun auch in aller Kraft die **Unseligkeit** in sich, die in diesem Zustande liegt; das Gefühl der

Schuld und der innern Zerwürfnisse macht ihn unselig. Die heil. Schrift nennt diesen Zustand nun auch wirklich Tod, θάνατος, Joh. V., 24e ὁ πιστεύων .. μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν; vergl. 1. Joh. III., 2. Röm. VII., 24; die Unerlösten, diesem Zustande Hingegebenen werden νεκροί genannt, Röm. VII., 13: ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας (παραστήσατε ἑαυτούς). Hier erscheint also der Ausdruck θάνατος und νεκρός im tropischen Sinne; die Einheit und Aehnlichkeit im tropischen und ursprünglichen Sinne liegt in der Negation, welche der doppelte Begriff enthält.

Christus hatte nun bei seinem Auftreten eine doppelte Aufgabe; erstlich: das objective Erlösungswerk, durch welches von dem Augenblicke des Falles das Leben des Geschlechtes bedingt ist, zu vollführen d. i. durch seinen freiwilligen Tod als Menschensohn für die Menschen die alte Schuld zu tilgen und zweitens das Menschengeschlecht, das zum größten Theile durch die inneren Mahnungen des Logos und die äußeren Veranstaltungen im Judenthume sich nicht dahin leiten ließ, nach möglicher Erkenntniß in das Erlösungswerk mit freiem Willen einzugehen, zur Theilnahme an den gesammten Früchten des Erlösungswerkes einzuladen und mit der in ihm wirkenden göttlichen Kraft zu bestimmen. Auch die Gläubigen des Volkes Israel und unter den Heiden sollten bei seinem Auftreten im Geschlechte der Früchte des Erlösungswerkes noch in einem höhern Grade theilhaft werden; sie sollten nun ihren Erlöser und die Bedeutung seines Werkes, die göttlichen Rathschlüsse, welches sie Alles bisher nur durch einen Schleier gesehen hatten, im klaren Lichte schauen und das objectiv Gegebene nun im vollen Maaße zu ihrem Heile verwenden. Der Erlösungstod Christi ist das objective Factum, durch welches das Leben des Geschlechtes überhaupt und seine Restauration aus dem Tode im Leben insbesondere bedingt ist; die Aufnahme Christi, das allseitige Eingehen in das Erlösungswerk von Seite der Gläubigen ist

die subjective Bedingung dessen, was Christus ζωή im eminenten Sinne des Wortes nennt.

Was verheißt nun Christus und die Apostel dem im Tode liegenden Menschengeschlechte im Einzelnen, was fordert die heil. Schrift von demselben d. i. was ist im Einzelnen in Christo für die Menschheit gegeben und wie wird es von ihr ergriffen und sich angeeignet? — Mit der Auseinandersetzung dieser Fragen wird der neutestamentliche Begriff von der ζωή, die Endzweck ist von Allem, was Christus und die Apostel anbieten und fordern, seine vollständige Klarheit erhalten. Was den ersten Punkt dieser Erörterung anbelangt, so muß Einiges von dem, was bereits dargestellt wurde, nochmals summarisch erwähnt werden.

Wir wissen, daß der Stammvater des Geschlechtes sich mit Schuld beladen und daß auf dem Geschlechte Adams, das eine natürliche Entwicklung seines Stammvaters ist, die Schuld der Ursünde und der mit dieser Ursünde zusammenhängenden einzelnen Versündigungen lastet. Die Propheten in weiter Entfernung verkündeten aber im Worte und der ganze Opferkultus symbolisch den kommenden Befreier von Sünde und Schuld; der letzte der Propheten deutete auf Christum hin, als Denjenigen, der die Sünde und Schuld der Welt hinwegnehmen werde: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου; Joh. I., 29. 36. Die künstlichen Versuche, aus dieser Stelle den Wortsinn, der aus dem Zusammenhange der ganzen Offenbarungslehre in die Augen fällt, hinwegzunehmen und an die Stelle des verdienstlichen Todes eine Befreiung von der Sünde durch Lehre und Beispiel zu setzen sind bekannt und ebenso auch gründlich widerlegt.

Der Apostel Paulus trägt es als eine Hauptlehre vor, daß das ganze Geschlecht seine Befreiung von der Sünde und Schuld findet in dem Tode Christi; Röm. III., 23. 24: Πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ· δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς

ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. V., 9: Πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. 1. Cor. XV, 3: Παρέδωκε ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, vergl. Röm. V., 17. 18. 19. 1. Cor. I., 30. Gal. II., 16. Phil. III., 9. Tit. III., 7. Apostelg. X., 48: Es wurde aber schon oben dargestellt, daß die Menschheit nicht bloß seit dem äußern Erscheinen Christi an diesem Verdienste seines freiwilligen Todes participirte, sondern, daß es objectiv der Menschheit überhaupt angehört und Alle, die sich dieses Verdienstes durch den Glauben an den Logos, so wie er in der vorchristlichen Welt waltete, würdig machten, auch wirklich schuldbefreit wurden. Joh. I., 12.

So liegt also einmal in dem Erlösungswerke objectiv für die Menschheit Befreiung von der Schuld und so auch von der Strafe, welche mit dieser Schuld in Verbindung steht und diese Freiheit von der Schuld gehört wesentlich zur Idee des Lebens, wie sie beschrieben wurde. Es wird aber ferner dem todten oder sarkischen Geschlechte die lebendige Vereinigung und Gemeinschaft des heil. Geistes verheißen und die neugeborenen, d. i. im Christenthume umgeschaffenen Menschen werden als solche bezeichnet, welche in dieser Gemeinschaft stehen. Diese Verbindung des heil. Geistes sieht schon der entfernte Seher im Geiste; vergl. Joel III., 1. Der Täufer Johannes kündigt den Herrn als den an, der im heil. Geiste taufen, d. i. die Kraft des heil. Geistes dem Menschen aneignen werde; Matth. III., 11: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Mark. I., 8. Luk. III., 16. Joh. I., 26. Der Heiland verheißt ihn ausdrücklich; Joh. VII., 38. XIV., 16: καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ἡμῖν, ἵνα μείνῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα; vergl. XV., 26.

Die Sendung und Vereinigung des heil. Geistes mit dem Geschlechte ist durch seinen Tod bedingt, Joh. XVI., 7; denn

er tilgt die Sünde, durch die der Mensch aus der Gemeinschaft desselben gefallen war. Als das Erlösungswerk vollendet war, so wurde nun wirklich die Verbindung des heil. Geistes mit dem Geschlechte vollzogen; Apostelg. II., 1. Die Christen stehen mit ihm in lebendiger Gemeinschaft; Röm. VIII., 15; sind dadurch *πνευματικοὶ* 1. Cor. II., 13. 15; sie sind deßhalb genannt Wohnung Gottes, Wohnung des heil. Geistes: *Οὐκ οἴδατε, ὅτι υἱοὶ θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*; 1. Cor. III., 16. VI., 19. 2. Cor. VI., 16. Eph. II., 21. 22. Der heil. Geist ist eine umschaffende Kraft, die den Menschen innerlich ganz umgestaltet, so daß er gleichsam eine neue Kreatur wird; vergl. Joh. III., 5; er ist im Verhältnisse zu seinem frühern Zustande ein *καινὸς ἄνθρωπος*; Eph. IV., 23. 24, in welchem die *ἐπιθυμίαι* des alten Menschen, *παλαιοῦ ἀνθρώπου* nicht mehr walten, Eph. IV., 22. 24.

So wird also der Mensch durch Christus wieder mit der Gottheit verbunden in der Weise, wie es vom Anfange war und diese Verbindung als ein wesentliches Moment der Idee seines Lebens gefunden wurde; das Menschengeschlecht in Wiedervereinigung mit dem heil. Geiste ist in Hinsicht auf die Faktoren seines Lebens restaurirt. Aber noch mehr; der heil. Geist ist eine stärkende Kraft, in welcher der Menschengeist sich über die Gier des Fleisches behauptet und die Selbstsucht durch die Liebe Gottes verdrängt wird, Röm. V., 5. Die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit und die der Liebe oder des Willens Gottes gehört, so wie die Verbindung des heiligen Geistes, zu dem ideellen Zustande des Lebens; denn dieser ist formelle Einheit des Geistes und Naturlebens des Menschen gestellt unter den Willen Gottes als des höchsten Gesetzes der Kreatur.

Das Naturleben des Menschen wird, wie bemerkt wurde, in Christus restaurirt, d. i. er wird in sein ursprüngliches Verhältniß zum Geiste dadurch zurückgeführt, daß der heil.

Geist dem Menschengeiste die Kraft verleiht, über die Lüste des Fleisches, die sinnlichen Begierden zu siegen und diesen Sieg oder Herrschaft ständig zu behaupten. Die Wirkung ist hier eine mittelbare; sie geht von dem Menschengeiste aus auf die mit ihm verbundene, aber seit dem Urvergehen ihn bekämpfende Physis und diese Restauration hat für das Naturleben einen negativen Charakter, es wird beschränkt in seiner Extravaganz, wird in seine Schranken und sein rechtes Verhältniß durch eine über ihm stehende Kraft zurückgetrieben. So wie aber der Menschengeist in dem gebietenden und verbietenden Gesetze nicht allein eine formelle Richtschnur und negative Schranke hat, sondern auch durch den heil. Geist positiv gestärkt und gekräftigt wird, so verheißt und giebt Christus auch eine positive neue Kraft und neues Leben schaffendes Element für den sinnlichen Antheil des Menschen. Er verheißt das wahre Himmelsbrod, das den Menschen nährt zum ewigen Leben, und dieses wahre Himmelsbrod, sagt er, ist mein Fleisch, das ich in den Tod gebe. Joh. VI., 51: Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα· καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μοῦ ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, vergl. die ff. Vv.

Die Exegeten haben es versucht, die Worte: καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μοῦ ἐστίν κ. π. λ., so wie die folgenden Ausdrücke: φάγειν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνειν αὐτοῦ τὸ αἷμα zu vergeistigen, d. i. aus dem Verständnisse jede materielle Seite zu verdrängen. Es kann hier nicht auf alle verschiedene Deutungen Rücksicht genommen werden, welche dieser Abschnitt des Joh. Ev. VI., 51—64 erfahren hat; vergl. Lücke, Exkurs zum II. Bd. des Comment. über das Evang. Joh. S. 596 ff. Mack, Tüb. Quartalschrift 1832. I. Bd. Es wird hier die Exegese desselben nur so weit behandelt, als es nothwendig ist, diese Stelle für den gegenwärtigen Zweck verwen-

den zu können und es werden deßhalb auch nur einige der verschiedenen Deutungen berücksichtigt.

Der Heiland spricht V. 27 zu den Juden von einer Speise, welche der Menschensohn ihnen geben wird — ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει. Durch die Frage der Juden erhält seine Rede eine andere Wendung; er beschreibt die genannte βρῶσις jetzt nicht näher; erst V. 51 setzt sich offenbar der Gedanke von V. 27, mit den Worten: καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μοῦ ἐστιν κ. τ. λ. wieder fort; der Gebrauch des temp. fut. stellt diesen Zusammenhang heraus, während das temp. praes. in den dazwischenliegenden Versen hinweiset, daß das ἄρτος τοῦ θεοῦ, von welchem er hier spricht, in einem andern Sinne zu fassen sey und diese Verse einen begonnenen Gedankengang unterbrechen. Die Juden hatten V. 27 in der Forderung des Heilandes vorzugsweise auf den Ausdruck „ἐργάζεσθε“ geachtet und glaubten nun, daß der Heiland die Erfüllung gewisser praktischer Gebote und Gott gefälliger Werke verlange und veranlaßten nun durch ihre Frage V. 28 Christum, das von ihrer Seite für die Erlangung des ewigen Lebens Nothwendige, die subjective Grundbedingung der ζωή auszusprechen. Nicht die Werke sind es, durch die der Mensch die ζωή gewinnt, denn diese wurzelt ja nicht im eigenen Verdienste des Menschen, sondern der Glaube an den Gottessohn, unter dessen Vermittlung das objectiv Gegebene dem Menschen zugeeignet wird. Nachdem er aber einmal die subjective Grundbedingung der ζωή ausgesprochen, so kann er sich dieser gegenüber nicht mehr in einer besondern und einzelnen Beziehung ἄρτος und βρῶσις τῆς ζωῆς nennen; er ist in seiner ganzen Persönlichkeit, als das Objective, dem Glauben, als dem Subjectiven gegenüber, ideell und bildlich eine Speise, die dem Menschen Nahrung und Leben giebt. Er ist es durch sein Wort und That, durch sein Leben und seinen Tod, durch das Erweckende und Stärkende, was in seiner Lehre, in seinem Leben und das Verdienstliche, das

in seinem Tode liegt und durch diesen Tod dem Geschlechte zugänglich wird. Darum sagt er, daß der Vater jetzt schon ihnen das wahre Brod, das Himmelsbrod gebe: „ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ ἀρανοῦ τὸν ἀληθινόν, V. 32 und verlangt, daß er als solches jetzt schon genossen, d. i. im Glauben in seiner ganzen Persönlichkeit als der Heiland des Geschlechtes ergriffen werde. V. 29. 35. Der Heiland sieht sich sodann veranlaßt, den Unglauben der Juden zu rügen und ihnen zu zeigen, daß ihre ganze Lebensverfassung so beschaffen ist, daß sie wohl nach einer roh materiellen Speise Verlangen haben, nicht aber nach einer höhern Speise, die sie genießen würden in und durch die Vereinigung mit ihm. Die ersten Worte von V. 51 stellen noch einmal den Grundgedanken der ganzen Zwischenrede hin, „daß Christus in seiner ganzen Persönlichkeit als Gottessohn und Menschensohn, im Glauben erfaßt, ideell und bildlich eine Lebensnahrung ist;" aber die Worte: καὶ ὁ ἄρτος δὲ κ. π. λ. unterbrechen wieder den Gedanken und schließen wieder an frühere Worte an: „und zwar ist das Brod, von welchem ich sagte V. 27, daß ich, der υἱός τοῦ ἀνθρώπου es auch geben werde, mein Fleisch, ἡ σάρξ μȣ ἐστιν."

Ein großer Theil der Exegeten deutet nur den von der Mitte des V. 51. beginnenden Abschnitt im geistigen Sinne d. i. so, daß der Gedanke eines materiellen Genusses des wahren Fleisches und Blutes Christi entfernt wird; sie weichen dabei auch schon in der Erklärung des vorausgehenden Abschnittes von der oben gegebenen natürlichen Entwicklung des Sinnes ab. Nach der Erklärung einiger Exegeten soll sich Christus in diesem vorausgehenden Abschnitte nur in Rücksicht auf seine Lehre Brod des Lebens genannt haben. Er nenne sich eine Gottesnahrung, ein Himmelsbrod, insofern er seinen Geist dachte als einen vor seinem irdischen Leben bei Gott gewesenen, der Quell der göttlichen Erkenntnisse und der Einsicht in den Willen Gottes ist. Indem er nun ver-

lange, genossen zu werden, so fordere er die Aufnahme seines Geistes und seiner Lehre von der Gottheit Willen. Von V. 51: καὶ ὁ ἄρτος δὲ κ. π. λ. beschreibe er nun auch sein ganzes irdisches Daseyn und Leben (σάρξ) als eine echte Lebensnahrung und so wie er verlange, daß seine Einsichten, mit denen er vom Himmel gekommen, aufgenommen werden, so fordere er nun auch, daß die Menschen sein ganzes menschliches Leben, sein Betragen als Mensch, sein Beispiel zu ihrem Besten aufnehmen und nachahmen. Christus wäre also eine Gottesspeise, ein Himmelsbrod das zum Leben nährt, vermöge seines vom Himmel gekommenen Geistes und seines ganzen Betragens als Mensch, seines Beispieles im Leben und Sterben für die, welche ihn als Lehrer und Muster aufnehmen und nachahmen. —

Dieser Exegese liegt nun einmal die Anschauung der Person Christi zum Grunde, nach welcher sein irdischer Beruf einzig in Lehre und Beispiel besteht und der Tod nur eine zufällige Folge seiner Bestrebungen ist; ebenso die oben schon dargestellte vergeistigende Auffassung der ζωή. Das Erste findet seine Widerlegung fast auf jedem Blatte der neutestamentlichen Schriften, indem der Tod Christi wesentlich in die Rathschlüsse Gottes gelegt, gerade sein Tod und seine Erhöhung als das wahre Geheimniß der Erlösung dargestellt wird. Ueber die vergeistigende Auffassung von ζωή wurde oben das Nothwendige entgegnet. Ist der Glaube das Subjective, welchem Christus als das Objective entgegensteht, so ist die Auffassung dieser Stelle, welche in Christus nur Lehre und Beispiel heraushebt, einseitig, weil er als das Objective in der Erlösung weit mehr ist als Lehrer und Tugendbeispiel; Christus ist, wenn er sich ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἄρτος τῆς ζωῆς nennt, eine solche Speise vermöge alles Dessen, was in seiner ganzen Persönlichkeit liegt, wie bereits oben dargestellt wurde. Unter σάρξ die ganze menschliche Erscheinung Jesu zu verstehen, wäre zwar an sich zuläßig, wenn schon im N. T. σάρξ allein gesetzt nicht bestimmt in der Be-

deutung von Leben vorkömmt; denn in den Ausdrücken ζῆν ἐν σαρκί, περιπατεῖν ꝛc. hat σάρξ entschieden die Bedeutung von Leib und sie bezeichnen das Leben in Verbindung mit dem irdischen Leibe mit Rücksicht auf eine künftige Auflösung dieser Verbindung von Geist und Leib; aber in dem vorliegenden Abschnitte erklärt Christus den beabsichtigten Sinn sogleich genauer, indem er das zuerst collectiv Genannte V. 53 in σάρξ und αἷμα zerlegt; so wie in den Einsetzungsworten des heil. Abendmahles σῶμα und αἷμα neben einander gestellt werden (Matth. XXVI., 26—28. Mark. XIV., 22—24. 1. Cor. XI., 23—25), so hier σάρξ und αἷμα, als die flüssige und feste Substanz des menschlichen Körpers. Der Ausdruck: δοῦναι τὴν σάρκα kann aber nach dem allgemeinen Sprachgebrauche des N. T. nicht bedeuten: sein Leben weihen und widmen zum Heile der Menschen, ohne direkte Rücksicht auf den Tod; er wird im N. T. immer von der direkten Hingabe des Leibes in den Tod gebraucht; vergl. Matth. XX., 28. Luk. XXII., 19. Gal. I., 4. II., 20. Joh. X., 9. Das Christus an seinen Tod denkt, ist auch aus V. 70 des vorliegenden Abschnittes klar.

Andere Exegeten beziehen die Worte V. 51 direkt auf den Tod Jesu, aber entscheiden sich im Folgenden doch nicht für eine wörtliche Auffassung der Rede Jesu. Als das Thema der ganzen Rede erklärt man die Worte des 33. Verses: ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. Als dieses Brod bezeichne er sich V. 36 selbst und nachdem er nun dargestellt, daß es nothwendig müsse genossen werden, um zum ewigen Leben zu gelangen, so zeige er V. 51, wie er dem Menschen diesen Genuß bereiten und darbieten wolle. Die Worte: ἡ σάρξ ... ἣν ἐγὼ δώσω weisen unverkennbar auf den Tod des irdischen Heilandlebens hin. Der Tod des Heilandes sey aber erst die rechte Vermittlung der Vereinigung der Gläubigen mit dem Sohne Gottes. Der Tod des Menschensohnes für das Leben der Welt hebe nämlich die σάρξ, den

Vorhang, das καταπέτασμα (Hebr. 10, 20) von dem Göttlichen in Christo, seine δόξα, hinweg und entfeßle gleichsam den bis dahin gebundenen Geist Gottes und Christi, und mache so erst der Welt das himmlische Leben des Erlösers recht genießbar; vergl. Joh. VIII., 38. 39. Demgemäß erkläre Jesus V. 51: sein Tod für das Leben der Welt werde den rechten Genuß jenes Brodes, d. i. den Glauben an ihn und die Gemeinschaft mit ihm, dem Sohne Gottes, erst recht möglich machen.

Es läßt sich nun nicht leugnen, daß diese Deutung der Wahrheit näher kömmt, als die vorauserwähnte und daß ihr ein tieferes Verständniß des Todes Jesu zum Grunde liegt; aber auch sie hat ihre Einwürfe gegen sich, die ihr den Ruhm der vollen exegetischen Wahrheit bestreiten. Was die Bestimmung des Themas der Rede anbelangt, so ist oben gezeigt worden, daß die Rede aus zwei Theilen bestehe, wobei der zweite Theil als Zwischenrede des erstern erscheint. Die oben gegebene Bestimmung des Gedankenganges, die wir als die natürlichste anerkennen, vereiniget sich nicht mit dieser Angabe des Themas. Wenn ferner die Speise, von welcher mit der zweiten Hälfte von V. 51 die Rede ist, dieselbe seyn soll, von welcher inzwischen gesprochen wird, so kann man, auch wenn der Genuß erst in der Zukunft recht zugemittelt werden soll, doch nicht einsehen, warum jetzt auf einmal an die Stelle des temp. praes. das fut. tritt; denn da der Glaube von den Juden gefordert und Christus von ihnen im Glauben aufgenommen werden will, so bietet er sich immerhin auch jetzt schon als Speise dar, und wenn auch das ἣν ἐγὼ δώσω am Schlusse von V. 51, die Dahingebung seines Leibes in den Tod, in die Zukunft fällt, so erwartete man doch das vorausgehende διδόναι im temp. praes., weil die Mittheilung jetzt schon beginnt und bereits begonnen hat. Es wäre aber auch die Forderung eines tiefen und festen Glaubens von den Juden jetzt schon, wo er zu ihnen spricht, etwas auffallend, wenn er in der Folge ihnen sagte, daß dieser Glaube

oder die enge Verbindung mit ihm erst in Zukunft, erst nach seiner Verherrlichung eintreten könne. Es hat keine Schwierigkeiten, einzusehen, warum der Heiland in dem Fortgange seiner Rede, indem er auf den Genuß seines Leibes und Blutes übergeht, seines Todes erwähnt; dieser vermittelt ja den Genuß, macht ihn möglich; ohne denselben giebt es überhaupt keine Erlösung und ohne denselben kann insbesondere der Leib Christi nicht zu einer das Geschlecht restaurirenden Speise werden. Christus hat als eine neue Setzung im Geschlechte durch übernatürliche Zeugung an seinem Leibe die Natursubstanz im unverdorbenen Zustande; aber wenn er nicht freien Willens das Erlösungswerk ausführt, so gibt es keinen verklärten Leib Christi, den er den Gläubigen mittheilen kann. Die obige Exegese hat vollkommen recht, wenn sie sagt, daß Christus anzeigen wollte, daß durch seinen Tod die Vereinigung mit ihm erst möglich werde; aber sie irrt in der Bestimmung der Art dieser Vereinigung, indem sie dieselbe auch von V. 51 an im vergeistigten Sinne auffaßt.

Gegen das wörtliche Verständniß dieses Abschnittes von: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ* V. 51—58 macht man verschiedene einzelne Einwürfe. Man sagt: da die ganze bisherige Rede ein kühnes Spiel mit Tropen gewesen, so wäre es gegen das Gesetz des Zusammenhanges und der Analogie, nun auf einmal, wo sich die Rede in gleicher Weise fortsetzt, einen wörtlichen Sinn annehmen zu wollen. Dagegen muß erinnert werden, daß mit den genannten Worten offenbar die Rede eine andere Wendung nimmt (*καὶ* bezeichnet eine Verbindung, *δὲ* aber eine Trennung; vergl. Viger ed. lips. 1822 S. 554; vgl. Apstlg. V., 32. III., 22. 24. Joh. XV., 27); das, worauf jetzt die Rede übergeht, ist etwas Anderes, als der Inhalt der vorausgehenden Worte und es kann dieses Andere nicht darin bestehen, daß Christus nur seines Todes erwähnt; er spricht deutlich auch von einer andern Speise, denn diese wird erst gegeben (*δώσω*), während die Himmelsspeise im obigen Sinne gegenwärtig angeboten wird (*ὁ πατήρ μου δίδωσιν*

ὑμῖν τὸν ἄρτον); und so wie oben V. 27 ankündigt, daß der Menschensohn diese Speise geben werde (δώσει), so ist er jetzt auch wieder der Sohn, der sie geben wird (ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω); während inzwischen von dem Himmelsbrode gesagt wird, daß der Vater dasselbe gebe. Indem ferner die Zuhörer die Worte im wörtlichen Sinne verstehen, und V. 52 unwillig ihr Befremden über Jesu Rede äußern (πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν), spricht er nicht gegen ihr Verständniß, drückt sich ihrer Auffassung gemäß vielmehr noch bestimmter aus, indem er versichert, daß wer sein Fleisch nicht esse und sein Blut nicht trinke, das Leben nicht in sich habe. Daraus ergiebt sich, daß die vorausgehende bildliche Sprache noch nicht berechtiget, auch in dem letzten Theile der Rede nur Bilder anzunehmen.

Wenn man aber ferner dagegen einwendet, daß σάρξ nur Fleisch bedeute im lebendigen Zustande, Fleisch dagegen im todten Zustande immer κρέας heiße, daß sich darum die Rede Jesu nicht auf den erst nach seinem Tode möglichen Genuß seines Leibes beziehen könne, so ist sogleich klar, daß dieser Einwurf auf einem Mißverständnisse über den Genuß des Leibes Christi im heil. Abendmahle beruhe; denn der Leib Christi, der von den Gläubigen genossen wird, ist kein todter, entseelter; Christus lebt in der Kirche fort, so wie er im Geschlechte erschienen war als Gottessohn und Menschensohn und tritt lebendig nach seinem göttlichen und menschlichen Daseyn mit den Gläubigen in Verbindung. Es ist aber dieser Einwurf auch nicht hinlänglich philologisch begründet, denn Deut. XXVIII., 53 (LXX.) Offenb. XIV., 16. XIX., 21 wird σάρξ auch vom getödteten Fleische gebraucht.

Man sagt ferner: V. 63 verwahrt sich der Herr ausdrücklich vor einer sinnlichen Auffassung seiner Worte: τὸ πνεῦμα ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν πνεῦμα ἐστι καὶ ζωή ἐστι. Allein diese Worte sprechen nicht überhaupt gegen eine Beziehung

der Rede des Heilandes auf den Genuß seines wahren Leibes und Blutes; sie sprechen nur gegen eine rohe Auffassung dieses Genusses, so wie er sie bei den Juden fand. Als eine roh materielle Speise, die den physischen Hunger stillt und das irdische Leben fristet, will der Heiland seinen Leib nicht angesehen wissen; eine solche nützt nichts in Bezug auf das Leben, die ζωή, von der er spricht. Sein Leib, der in dem Sakramente empfangen wird, ist die Natursubstanz im verklärten Zustande (σῶμα πνευματικόν), und so wie der Genuß, wenn er nützen soll, subjektiv eine geistige Seite hat, da er aus dem Glauben hervorgehen und mit Glaube verbunden seyn muß, so ist er auch objektiv ein geistiger; so wie nämlich das menschliche Leben des Heilandes nicht getrennt ist von seinem göttlichen, so tritt der Mensch, indem er seinen Leib genießt, auch mit dem Logos oder mit dem ihn geistig vertretenden heil. Geiste in Verbindung oder es wird die Verbindung, die schon zuvor bestand, desto inniger und lebendiger. Der Begriff von πνεῦμα und πνευματικός schließt in der heil. Schrift das Materielle keineswegs absolut aus, sondern nur in seiner rohen, irdischen Form; vergl. 1 Cor. XV., wo von einem σῶμα πνευματικόν die Rede ist. So haben wir eine geistige Auffassung der Johann. Stelle, d. i. eine solche, die den Gedanken der Juden an ein rohes Genießen eines todten Körpers zur Stillung des Hungers ausschließt. Wenn man die Schlußbemerkung des Heilandes V. 63 zum Beweise gegen ein wörtliches Verständniß so allgemein gebrauchen wollte, so müßte man konsequenterweise auch zugleich die Abendmahlslehre überhaupt bestreiten, denn aus den Einsetzungsworten desselben läßt sich eine materielle Beziehung nicht entfernen; man müßte also auch dort ein Mißverständniß der Jünger annehmen.

Indem auf die hauptsächlichsten Einwürfe hiemit kurz geantwortet und bei dieser Erörterung zugleich die positiven Momente herausgehoben wurden, welche für eine wörtliche Auffassung der

Rede Jesu von V. 51—63 sprachen, so steht das Befugniß zu, diese Stelle im wörtlichen Sinne auf die schon angedeutete Weise zu gebrauchen. Man verbinde damit Matth. XXVI., 26—28. Mark. XIV., 22—24. Luk. XXII., 19. 20. 1 Cor. XI., 24. Der Mensch hat ein Doppelleben, ein Geistes- und Naturleben und zwar ist dieses letztere im natürlichen Zustande, welchen man richtiger den unnatürlichen nennen sollte, entartet, es ist ein dem Geiste widerstrebendes. Der Mensch wird in Hinsicht auf die Faktoren seines Lebens restaurirt und man kann jene Restauration, in welcher der Mensch eine neue Kräftigung seines Geistes erhält, die geistige nennen, indem er in die Gemeinschaft des heil. Geistes tritt, welcher auch der Geist Christi ist, so daß in dieser Hinsicht Christus als der geistige Stammvater erscheint. Wenn nun Christus seinen Leib zum Genusse darbietet, so ist dies nicht blos eine Speise, welche die geistige Gemeinschaft sinnlich vermittelt; sondern der Mensch geht durch den Genuß des Leibes Christi ein in das Naturleben Christi, nimmt die Substanz seines Leibes in sich auf als ein positiv umbildendes und umschaffendes Element seines eigenen Naturlebens. Der verklärte Leib Christi ist die Natursubstanz in ihrer höchsten Entwicklung und Einheit mit dem Geiste; der Mensch nimmt sie im heil. Abendmahle in sich auf, damit sie zum Regenerationselemente des eigenen Naturlebens werde und so ist Christus also auch der neue Stammvater des Geschlechts in Hinsicht auf sein physisches Leben, indem es durch die Verbindung mit dem Leibe Christi radikal umgeschaffen und so gleichsam neu geboren wird. Man halte aber den Gedanken fest, daß der Genuß des Leibes Christi auch zugleich eine geistige Gemeinschaft mit ihm in sich schließe; wo der Leib Christi ist, da ist auch die ganze Persönlichkeit Christi und indem nun der Mensch mit dem Leibe Christi und mit seinem ganzen menschlichen Leben in Verbindung tritt, so nimmt er auch den Logos oder den heil. Geist, in welchem Christus in der Kirche geistig und seiner Gottheit nach fortlebt, in sich auf.

Früchten der Erlösung; er setzt subjektiv die Verbindung mit Gott, die dadurch eine freie, wahre wird, so wie Gott ihm in Gnade entgegenkommen sucht.

Christus erscheint nun und fordert vor Allem den Glauben und diese Forderung ist die Grundlage und der Hauptinhalt der Forderung der Apostel und das wird als das Grundübel erklärt, daß die Menschen Christo keinen Glauben schenken. Was ist nun der Glaube, den Christus und die Apostel fordern, was schließt er in sich und was erlangt der Mensch durch den Glauben? — Sein Inhalt ist weitumfassend und hat eine tiefe Bedeutung, ja er schließt alle Forderungen des Christenthums an den Menschen in sich; darum sagt der Heiland den Juden auf die Frage, was sie zu thun haben, um das ewige Leben zu erhalten: der Glaube an den Gottesgesandten ist das Gott gefällige Werk, nämlich das wahre, allumfassende: τοῦτο ἐστι τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος Joh. VI., 29. Er ist Glaube an die ganze Persönlichkeit Christi als Gottessohn und Menschensohn, an sein Erlösungswerk mit allen Einzelnen, was in seinem Leben und Tode für die Menschheit gegeben ist. Das Wort des Heilandes ist die Erklärung und Deutung seiner Abkunft, seines Lebens und Todes, des Willens und der Rathschläge Gottes, die in ihm ausgeführt werden und so ist der Glaube an seine ganze Persönlichkeit und seine Lehre dasselbe. Christus verkündet, daß er zwar nach seiner äußern Erscheinung dem Geschlechte angehöre und von ihm abstamme, Joh. VII., 28, daß er aber nach seinem höhern Wesen nicht aus demselben hervorgegangen, daß er so wie Menschensohn, so auch Gottessohn im eminenten Sinne des Wortes ist, Matth. XXVI., 63; daß er den Tod freiwillig über sich nehme für die Sünden der Welt nach dem Willen des Vaters Joh. X., 17. 18. XIV., 8, 28. XII., 23. Matth. XXVI., 42. Die heil. Schriften lehren ferner, daß durch seinen Tod die Menschen schuldlos werden vor Gott, die δικαιοσύνη erhalten Röm.

V., 16. 17; er ist die Bedingung der Wiedervereinigung des Geschlechts mit Gott durch den heil. Geist; Joh. XVI., 7: ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς. In der ganzen Erscheinung Christi aber, so wie in seinen Worten, ist die Lehre ausgesprochen, daß der Wille Gottes als unantastbares Gesetz, als heil. Auctorität über aller Creatur stehe, dem sich auch der Menschensohn und die Geisterwelt unterwirft. Die Erkenntniß und Ueberzeugung von allen diesen Wahrheiten schließt der Glaube in sich; aber nicht allein ein theoretisches Anerkenntniß, sondern zugleich ein vom freien Willen, von freier Entschließung ausgehendes faktisches Eingehen in alle Wege und Mittel, sich die Verdienste, die objektiv in dem Erlösungswerke Christi liegen, anzueignen und so auch eine faktische freie Setzung der eigenen Bedingtheit mit Achtung und Heilighaltung des Willens des unbedingten Schöpfers und Herrn. So wird der Mensch im Glauben schuldbefreit, indem er an dem Erbverdienste des Erlösungstodes partizipirt, und setzt sich selbst mit Gott in freie Verbindung und diese wird durch die Mittheilung des heil. Geistes eine lebendige; es wird auch das Naturleben durch die Kräftigung des Geistes und seine Uebermacht über die Sinnlichkeit, so wie endlich durch die Verbindung mit dem Leibe Christi, welche der Gläubige gleichfalls sucht, restaurirt.

Es fordert aber Christus und die Apostel so wie den Glauben, so auch die Liebe, und so wie der Unglaube gerügt wird, so wird es auch als ein Grundübel der Juden erklärt, daß sie die Liebe nicht haben; sie ist der Inbegriff aller Gebote und Grundbedingung der Kindschaft Gottes; Luk. X., 27. Joh. XV., 9. 10. 12. 17. Die Liebe ist aber nichts anderes, als die vom freien Willen ausgehende, also selbst gesetzte stete Festhaltung des Willens Gottes als Gesetz des freien Wesens Joh. XIV., 15; sie liegt als solche schon in dem lebendigen Glauben. Die Liebe ist Bedingung der Vereinigung des heil. Geistes mit dem Menschen, Joh. XIV., 16, so wie dieselbe in dieser Vereinigung zur

vollkommenen wird; denn um mit Gott im heil. Geiste verbunden zu werden, muß der Mensch auch selbst diese Verbindung wollen und suchen; er sucht aber und setzt dieselbe, so viel an ihm ist, durch die Liebe, in welcher er sich praktisch in Gesinnung und Wille an Gott anschließt. Die Liebe zu den Brüdern, zu den Mitmenschen ist dieselbe, wie die Liebe Gottes; sie ist die Befolgung des Willens Gottes in Rücksicht auf die Mitmenschen; Haß gegen diese ist also, so wie die unmittelbare Feindschaft gegen Gott, Bruch der Einigung und Verbindung mit Gott, so wie diese anderseits in der Liebe der Mitbrüder, der wahren, erleuchteten, erhalten und befestiget wird. Darum ermahnt Christus seine Jünger einander zu lieben, damit sie mit ihm vereiniget bleiben. Die Liebe schließt aber in einer allgemeinen Auffassung auch wieder, wie der Glaube, ein universelles Eingehen in die Rathschläge Gottes, in das Werk der Erlösung, ein Ergreifen aller Mittel und Wege, die Früchte der Erlösung sich anzueignen, in sich; der Liebende sucht die Scheidewand zwischen sich und seinem Schöpfer und Herrn zu entfernen, und will auch der Liebe werth und geliebt seyn, er sehnt sich nach einem Leben in Friede und Ausgleichung mit Gott und ergreift deßhalb eifrig alle Heilswege. So wird und ist also auch in der Liebe das verwirklicht im Menschen, was zur Idee seines Lebens gehört, nämlich daß der Wille Gottes über der bedingten Creatur und in ihrer ganzen Sphäre, in Geistes- und Naturleben herrsche und im weiten Sinne ist auch die Wiedervereinigung mit dem heil. Geiste, die positive Restauration des Naturlebens in ihr gegeben.

Der Heiland und die Apostel fordern ferner die Taufe; die Apostel ertheilen sie schon während der Heiland noch unter ihnen wandelte, vergl. Joh. IV., 2 und sie ist sein endlicher Auftrag an seine Jünger für Alle, welche in sein Reich eintreten wollen; vergl. XXVIII., 19. Mark. XVI., 15. Luk. XXIV., 47. Betrachtet man nun die Taufe subjektiv, so ist sie ein Glaubensbekenntniß und schließt im Sub-

jekte das Bekenntniß und Anerkenntniß alles Dessen in sich, was überhaupt im Glauben liegt. In ihrer objektiven Bedeutung ist sie aber das Medium, in welchem der Mensch aus dem Zustande der Sündhaftigkeit und Schuld in den Zustand der Gerechtigkeit vor Gott übergeht und die ursprüngliche Vereinigung mit Gott durch den heil. Geist hergestellt wird; Apostelg. II., 38: *Μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπι τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Es wird ferner die Taufe mit Wasser bezeichnet als der Akt, von welchem aus eine gänzliche Umschaffung des Menschen beginnt, welche mit einer neuen Geburt zu vergleichen ist; Joh. III., 3 ff. Die Befreiung von der Sünde und Schuld ist die eine Seite dieser innern Neugeburt; die neue Belebung durch den heil. Geist, die Wirkung desselben auf den Menschengeist und sein sinnliches Leben die andere Seite. So sehen wir, daß in der Taufe der Uebergang liegt aus dem Leben, das im Verhältnisse zur Idee des Lebens als Tod erscheint, und dieses mit der Taufe sich zu entwickeln beginnt. Bei einer höhern Auffassung des Glaubens und der Liebe faßt aber beides auch die Taufe in sich; denn wo die Erkenntniß und Ueberzeugung von dem gesunkenen und gottentfremdeten Zustand eingetreten und die Sehnsucht nach der Aussöhnung und Vereinigung mit Gott Wurzel gefaßt hat, da werden die Mittel des Heils ergriffen, also auch die Taufe und zwar diese als Eintritt in die christliche Gemeinschaft vor Allem empfangen.

Christus fordert endlich den Genuß seines Fleisches und Blutes und wir haben oben gesehen, in welchem Causalnexus dieser Genuß zur Verwirklichung des ideellen Lebens steht, daß in ihm vorzugsweise die Restauration des Naturlebens im Menschen vollzogen wird. In welchem Verhältnisse die übrigen Sakramente zur Verwirklichung des ideellen Lebens stehen, ist hier nicht zu erörtern.

So ist nun klar, daß Dasjenige, was der Menschheit

in Christo zugemittelt, für sie also objektiv gegeben ist, und was von den Menschen im Glauben, der Liebe, der Taufe, im Genusse des Leibes Christi rc. selbstthätig gesetzt, ergriffen und gewonnen wird; das ideelle und ursprünglich gegebene Menschenleben ist, so wie es oben entwickelt und beschrieben wurde. Der Mensch ist im Zustande der Restauration durch Christus mit Gott in lebendiger Verbindung durch den heil. Geist, das ideelle Verhältniß zwischen Gott und Mensch, zwischen Geistes- und Naturleben ist realisirt, der Mensch ist so wie frei von Sünde, so auch von Schuld und in dieser Einigung, in diesem Frieden mit Gott und seiner innern Ausgleichung selig. So wie wir nun das Einzelne kennen gelernt, was objektiv in Christo gegeben und subjektiv von dem Menschen erlangt wird, und in diesem Einzelnen zusammen genommen die Idee des Menschenlebens gefunden, so zeigt sich auch, daß die heil. Schriften mit dem Erlösungstode Christi, mit dem Glauben, der Taufe rc. wörtlich die Verheißung der ζωή verbinden. Wer den Glauben hat, sein Fleisch und Blut genießt u. s. w., hat die ζωή; er ist jetzt schon im Besitze derselben und wird es auch in der Zukunft seyn. Daraus ist ihr Begriff klar und anschaulich; sie kann nichts Anderes bedeuten, als eben jenes ideelle Menschenleben; sein Anfang liegt nicht in der Zukunft, wie es Einige erst in das Jenseits verlegten, es beginnt schon jetzt, wenn auch dieser Beginn nicht die höchste Vollendung, die vollkommene Verwirklichung der Idee ist. Wir müssen nämlich auch die Restauration objektiv und ideell betrachten, die in der Wirklichkeit, im menschlichen Geschlechte von Stufe zu Stufe vor sich geht. Es ist aber dieses Leben auch nicht bloß jener geistig erleuchtete und zum Tugendleben gekräftigte Zustand der Menschen gewonnen durch Lehre und Beispiel; sein Begriff schließt viel tiefere Momente in sich. Man darf sich endlich nicht wundern, daß diese ζωή bald vorzugsweise als Wirkung des Glaubens, dann wieder als Erfolg der

Taufe, des heil. Abendmahles dargestellt wird. Es wurde auf den Zusammenhang der einzelnen objektiven und subjektiven Erlösungsmomente, auf ihr Verhältniß und gegenseitige Einheit hinzuweisen; alle subjektiven Momente haben einen Vereinigungspunkt; wo der Glaube vorhanden, da ein Eingreifen aller Mittel, die zum Leben führen; wer die Liebe hat, die wahre Reue ɩc., hat auch den Glauben u. s. w.

So wie nun das Leben mit dem Glauben an Christus beginnt, findet auch schon mit seinem äußern Erscheinen im Geschlechte ein Gericht Statt und zwar ist es die Fortsetzung des Gerichtes, welches sich schon vorher innerlich durch die ganze Menschengeschichte hindurchzieht und sich im Judenthume auch schon in einer gewissen Weise veräußert hat. Es wurde nämlich oben gezeigt, wie die Menschheit innerlich, in der Stimme des Gewissens, seit dem Falle ihren Richter hat und wie dieser Richter, der göttliche Logos, im Judenthume, in dessen Gesetz und der Stimme der Propheten auch äußerlich hervorgetreten ist. Die Veräußerung des Gerichtes war aber immer noch eine mittelbare, der Logos richtet durch und in dem geschriebenen Buchstaben und durch den Strafruf der Propheten; in der Fülle der Zeiten aber war er ganz in das Geschlecht eingegangen, indem er in lebendige Verbindung und in Lebensgemeinschaft mit einem Menschen getreten ist. Joh. I., 14.

Mit dem Erscheinen des Heilandes im Geschlechte erhielt das göttliche Gericht einen kräftigern Charakter, und wurde zu einem unmittelbaren, indem jetzt der Richter äußerlich persönlich zum Geschlechte sprach.

Seine Erscheinung selbst ist objectiv ein Gericht; jetzt nämlich mußte nothwendig eine große Scheidung vorgehen für Leben und Tod. Was der Logos früher nur innerlich dem Geschlechte verkündete und dem verirrten Geschlechte weniger vernehmlich und verständlich war, was im A. B. noch zum Theile unklar im Worte, im Bilde und Symbol vorgehalten wurde, daß nämlich die Welt in Sünde

liege, daß sie ihr Leben nur habe aus der Gnade Gottes unter Vermittlung des künftigen Erlösers, daß die Aussöhnung mit Gott nur erreicht werden könne durch ein gläubiges Anschließen an den Logos, wodurch Theilnahme an dem künftigen Erlösungswerke, Gerechtigkeit vor Gott rc. bedingt ist, dies wurde nun von dem Erlöser selbst im lebendigen Worte, unterstützt von unwidersprechlichen Beweisen seiner göttlichen Abkunft und Sendung, durch die welthistorische That seines Todes, den er zum Voraus verkündete, der Welt vorgehalten und es wurde ihr selbst die Kraft und Herrlichkeit des neuen Lebens der Erlösten zur Anschauung gegeben. Jetzt war der Augenblick gekommen, wo die Welt mehr, als je zuvor, zur klaren Einsicht über ihren Zustand, ihr Verhältniß zu Gott, über den Weg der Gerechtigkeit gelangen konnte; wenn jetzt die Sehnsucht nach Erlösung aus der Sünde, Schuld und innere Zerrüttung nicht erwachte, während das Wort, die That und der Zustand des Lebens in dem Gläubigen selbst eine so mächtige Einladung aussprachen, da war Unfähigkeit zur Erlösung überhaupt vorhanden, Versunkenheit in Selbstsucht, Hochmuth oder Fleischeslust auf immer. Die historische Erscheinung war, nach der subjektiven Beschaffenheit der Menschen eine zweifache; Christus wurde aufgenommen und verworfen und die Menschen bestimmten sich dadurch selbst zum Leben und zum Tode; es ging eine Scheidung vor in der Menschheit für das Reich Gottes und für das Reich der Welt und diese Scheidung ist das Gericht, objektiv angesehen, das mit Christus in die Welt trat. Diese objektive Scheidung zieht sich nun auch wieder durch die ganze christliche Periode hindurch mit der Entscheidung für oder gegen Christus, der in der Kirche fortlebt und in ihren Lehren und Einrichtungen fortwährend zur Verbindung und Einigung mit ihm, zum Ergreifen der Wege und Mittel des Heiles einladet. Diejenigen, welche den Heiland aufnehmen, kraft ihres freien Willens in sein Erlösungswerk eingehen, werden schuldbefreit und geboren zum neuen Leben;

im Besitze desselben unterliegen sie nicht mehr einem verurtheilenden Gerichte, denn sie sind schuldlos, gerecht und heilig, so lange sie mit dem Heilande in Verbindung stehen; diejenigen aber, welche den Ruf des Gottesgesandten nicht hören, sind, in Folge ihrer eigenen Selbstausscheidung aus den Kindern Gottes, auch zum Tode, d. i. zum allseitigen Widerspruche ihres Lebens und zu der in diesem Widerspruche liegenden Unseligkeit Verurtheilte und sie werden sich ihres Zustandes der Trennung von Gott und der damit verbundenen Unseligkeit bewußt als ihrer eigenen That zu noch größerer Qual. Darum sagt der Heiland: *ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ· αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς*, Joh. III., 18; vergl. V., 24. VIII., 51. Es ist zum richtigen Verständnisse nothwendig, darauf aufmerksam zu machen, daß in dem neutestamentlichen *κρίνειν* und *κρίσις* der dreifache Begriff der Scheidung überhaupt, des Gerichtes im eigentlichen Sinne und der Verurtheilung oder des verurtheilenden Gerichtes insbesondere liegt. Wenn der Heiland sagt, daß jetzt die *κρίσις* Statt finde, Joh. XII., 31, so spricht er eben aus, daß jetzt für die Welt jener Zeitpunkt gekommen, wo die Scheidung zwischen den Kindern des Lichts und den Kindern der Finsterniß eintreten müsse. Dasselbe bedeutet *κρίμα* Joh. IX., 39: *εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.* Bei dieser Scheidung soll die Kraft Gottes die Welt im Allgemeinen durchdringen und die Herrschaft des Bösen vernichtet werden: *νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*, Joh. XII., 31. Wenn aber gesagt wird, daß der Vater dem Sohne das Gericht übergeben habe, Joh. V., 22. 27, so ist *κρίσις* der Akt und das Amt des Gerichtes im gewöhnlichen Sinne, als Entscheidung in bonam oder

malam partem, zum Leben oder Tode. Aber vorherrschend ist in vielen Stellen der Begriff des **Verurtheilens**, des Gerichtes zum Tode und Verderben, vergl. Joh. III., 18 a. So wie nun mit der Erscheinung des Erlösers im Geschlechte eine solche objektive Scheidung eintrat und eintreten mußte, so erscheint der Erlöser aber auch wirklich als **äußerer Richter**, indem er mit lauten Worten die Welt der Sünde überweiset, sie als schuldbelastet erklärt und ihr die Strafe der Gerechtigkeit verkündet, so wie er gerecht und schuldlos erklärt die Gläubigen, ihnen den Frieden mit Gott und den ewigen Lohn verheißt und ihnen die Verheißung sichert durch die Aufnahme derselben in die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Er schreibt sich selbst dieses Gericht zu und zwar als ein Gericht, das er übt in geistiger Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Vater: *καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστιν· ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός*, Joh. V., 30, vergl. VIII., 10. 11. Matth. XI., 22. 23. 24. XII., 24 a.

Noch hat aber das äußere Gericht nicht seine Vollendung, weil dem sinnlichen Auge noch der Schleier, das *καταπέτασμα*, über der Herrlichkeit und Macht des Gottessohnes nicht hinweggenommen ist und die Täuschungen des irdischen Lebens die Verurtheilung nicht in voller Wahrheit inne werden lassen.

Während hier Christus in einer gewissen Weise äußerlich richtet, und so wie die objektive Scheidung, so auch dieses äußere Gericht sich in der christlichen Kirche fortsetzt, indem sie fort und fort Tod und Leben dem Glauben und Unglauben verkündet, so dauert auch neben diesem äußern Gerichte das innere im Gewissen des Menschen fort; in der christlichen Periode ist die Zeit des äußern und innern Gerichtes, nur hat jenes noch immer einen **partikulären** Charakter; es dringt so weit, als das historische Christenthum zur Kenntniß

gekommen; dieses aber ist allgemein, macht sich in jedem Menschen unter allen Zonen geltend.

Es wurde oben gezeigt, daß das synthetische Daseyn des Menschen in Verbindung mit Gott in der Idee ein ewiges ist und der Mensch in seinem ursprünglich gegebenen Zustande auch zu diesem ewigen Daseyn befähiget war. Die Restauration des Geschlechtes besteht in der Zurückführung und Erhebung desselben zu jenem ideellen und ursprünglich gegebenen Zustande und es wurde gezeigt, daß diese in Christus dem Geschlechte zugemittelt ist. Nun sehen wir aber, daß das ganze Geschlecht, die Erlösten, so wie die Unerlösten, dem Tode, d. i. der Trennung von Geist und Leib und der Verwesung des letztern unterliegen; nach einer Periode der Entwicklung und zeitigen Bestandes geht das leibliche Leben seiner Auflösung entgegen; die Physis am Menschen unterliegt dem allgemeinen Gesetze der Natur. Auf diesen scheinbaren Widerspruch zwischen der alltäglichen Erfahrung und der Lehre von der Wiedergeburt in Christus wurde bis jetzt nicht hingewiesen, um den Zusammenhang anderer Erörterungen nicht zu unterbrechen. Doch wurde oben schon bemerkt, daß die vollkommene Restauration des Geschlechtes in Christo zwar objektiv gegeben, daß sie aber in der Wirklichkeit im Subjekte erst von Stufe zu Stufe vor sich geht und es hat diese Entwicklung das eigenthümliche Bewandtniß, daß sie in jedem Menschen von dem zerrütteten Zustande aus beginnt; denn durch die physische Zeugung wird nur der alte Adam fortgepflanzt; die im Christenthume neugeborenen Eltern theilen dem neuen Sprößlinge nicht den Grad der Restauration ihres Lebens in der Zeugung mit, auf den sie selbst durch die Gnade und Selbstanstrengung gekommen sind. So herrscht im Geschlechte immer der Zustand des Werdens in Rücksicht auf das Leben der Kinder Gottes und dieser Zustand des Werdens, der Nichtvollendung, ist es eben, auf welcher die Möglichkeit und Wirklichkeit einer endlichen gänzlichen Trennung von

malam partem, zum Leben oder Tode. Aber vorherrschend ist in vielen Stellen der Begriff des **Verurtheilens**, des Gerichtes zum Tode und Verderben, vergl. Joh. III., 18 a. So wie nun mit der Erscheinung des Erlösers im Geschlechte eine solche objektive Scheidung eintrat und eintreten mußte, so erscheint der Erlöser aber auch wirklich als **äußerer Richter**, indem er mit lauten Worten die Welt der Sünde überweiset, sie als schuldbelastet erklärt und ihr die Strafe der Gerechtigkeit verkündet, so wie er gerecht und schuldlos erklärt die Gläubigen, ihnen den Frieden mit Gott und den ewigen Lohn verheißt und ihnen die Verheißung sichert durch die Aufnahme derselben in die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Er schreibt sich selbst dieses Gericht zu und zwar als ein Gericht, das er übt in geistiger Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Vater: καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστιν· ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός, Joh. V., 30, vergl. VIII., 10. 11. Matth. XI., 22. 23. 24. XII., 24 a.

Noch hat aber das äußere Gericht nicht seine Vollendung, weil dem sinnlichen Auge noch der Schleier, das καταπέτασμα, über der Herrlichkeit und Macht des Gottessohnes nicht hinweggenommen ist und die Täuschungen des irdischen Lebens die Verurtheilung nicht in voller Wahrheit inne werden lassen.

Während hier Christus in einer gewissen Weise äußerlich richtet, und so wie die objektive Scheidung, so auch dieses äußere Gericht sich in der christlichen Kirche fortsetzt, indem sie fort und fort Tod und Leben dem Glauben und Unglauben verkündet, so dauert auch neben diesem äußern Gerichte das innere im Gewissen des Menschen fort; in der christlichen Periode ist die Zeit des äußern und innern Gerichtes, nur hat jenes noch immer einen **partikulären** Charakter; es dringt so weit, als das historische Christenthum zur Kenntniß

gekommen; dieses aber ist allgemein, macht sich in jedem Menschen unter allen Zonen geltend.

Es wurde oben gezeigt, daß das synthetische Daseyn des Menschen in Verbindung mit Gott in der Idee ein ewiges ist und der Mensch in seinem ursprünglich gegebenen Zustande auch zu diesem ewigen Daseyn befähiget war. Die Restauration des Geschlechtes besteht in der Zurückführung und Erhebung desselben zu jenem ideellen und ursprünglich gegebenen Zustande und es wurde gezeigt, daß diese in Christus dem Geschlechte zugemittelt ist. Nun sehen wir aber, daß das ganze Geschlecht, die Erlösten, so wie die Unerlösten, dem Tode, d. i. der Trennung von Geist und Leib und der Verwesung des letztern unterliegen; nach einer Periode der Entwicklung und zeitigen Bestandes geht das leibliche Leben seiner Auflösung entgegen; die Physis am Menschen unterliegt dem allgemeinen Gesetze der Natur. Auf diesen scheinbaren Widerspruch zwischen der alltäglichen Erfahrung und der Lehre von der Wiedergeburt in Christus wurde bis jetzt nicht hingewiesen, um den Zusammenhang anderer Erörterungen nicht zu unterbrechen. Doch wurde oben schon bemerkt, daß die vollkommene Restauration des Geschlechtes in Christo zwar objektiv gegeben, daß sie aber in der Wirklichkeit im Subjekte erst von Stufe zu Stufe vor sich geht und es hat diese Entwicklung das eigenthümliche Bewandtniß, daß sie in jedem Menschen von dem zerrütteten Zustande aus beginnt; denn durch die physische Zeugung wird nur der alte Adam fortgepflanzt; die im Christenthume neugeborenen Eltern theilen dem neuen Sprößlinge nicht den Grad der Restauration ihres Lebens in der Zeugung mit, auf den sie selbst durch die Gnade und Selbstanstrengung gekommen sind. So herrscht im Geschlechte immer der Zustand des Werdens in Rücksicht auf das Leben der Kinder Gottes und dieser Zustand des Werdens, der Nichtvollendung, ist es eben, auf welcher die Möglichkeit und Wirklichkeit einer endlichen gänzlichen Trennung von

Geist und Leib beruht, er ist die Ursache, warum der physische Tod auch über die Erlösten waltet.

In der Aufregung der Sinnlichkeit bei der Versuchung in der Freiheitsprobe war die Physis im Menschen aus ihrer ideellen Einheit, aus dem Verhältnisse der Hörigkeit getreten; durch die Sünde ward die Verbindung von Geist und Natur überhaupt aufgehoben; der Mensch blieb nur im Leben durch eine neue Position der zerrissenen Synthese; aber das Naturleben, einmal aus seiner ursprünglichen Ordnung, aus seiner harmonischen Einheit mit dem Geistesleben getreten, behielt auch nach der neuen Setzung des Geschöpfes eine Neigung zur Empörung gegen den Geist, zur Behauptung seiner Herrschaft gegen denselben; es kam jetzt nicht wieder durch den Akt der Neusetzung die ursprüngliche harmonische Einheit zu Stande, Geist und Natur erscheinen jetzt, so wie ihrem Wesen, so auch ihrem formellen Verhältnisse nach, mehr oder weniger als Gegensätze. Das Geschlecht entwickelte sich nun in zweien Reihen; auf der einen Seite wurde Selbstsucht und Sinnlichkeit herrschend; so wie das Zerwürfniß nach Oben mit Gott immer zunahm, so auch die innere Disharmonie zwischen Geiste und Naturleben; die Argheit des Verstandes und die Triebe der rohen Sinnlichkeit treten mit dem Geiste in offenen Kampf; die formelle Einheit beider Faktoren des Menschen ist vollends vernichtet. Auf der andern Seite schlossen sich die Glieder des Geschlechts mehr an den in ihnen sich offenbarenden Logos an, behaupteten in dieser Vereinigung die Herrschaft des Geistes über das Fleisch und näherten sich so der ideellen Harmonie und formellen Einheit zwischen Geist und Natur. Aber die Einigung, ausgehend vom freien Willen, war immer eine erzwungene, weil das sinnliche Leben besiegt, d. i. in seiner Extravaganz beschränkt werden mußte und wenn nun auch der Feind bezwungen ist, so ist er doch noch nicht zum Freunde geworden, es bleibt eine Neigung gegen den Geist, die einer ständigen Wachsamkeit bedarf und wenn diese einen Augenblick schläft, mit stär-

kerer Kraft hervortritt. Es trat endlich der Heiland auf und es begann eine Wiedergeburt in Denen, die sich gläubig an ihn anschlossen. Ihre Verbindung mit dem göttlichen Geiste gab dem Menschengeiste neue Stärke und ihr Naturleben empfing durch das Eingehen in den Leib Christi ein positives Moment der Restauration. Die Wiedergeburt in Christus ist der Akt, in welchem der Mensch mit ihm in Verbindung tritt; von diesem Akte aus beginnt nun die Entwicklung der Restauration; aber diese ist fortan in der Entwicklung begriffen, der Mensch ist eine Stufe höher, eine Stufe niederer, aber hat immer nicht die Vollendung. So bleibt also auch in dem Naturantheile des Menschen immer noch eine gewisse Unordnung, es fehlt immer noch die volle ideelle und ursprünglich gegebene Einheit und Harmonie zwischen diesem und dem Geiste und dieser Mangel der Einheit, in welcher die Natur im Menschen in einem gewissen Grade isolirt ist, macht, daß diese noch nicht ständig an dem unvergänglichen Leben des Geistes partizipiren kann, sondern den Gesetzen der Natur überhaupt folgt — der Leib hört auf organisch zu bestehen, der Mensch stirbt.

Mit dem Erklärungsgrunde ist aber der scheinbare Widerspruch noch nicht gehoben; die neue Position der zerstörten Urposition schließt einmal ein ewiges Leben in sich und wenn auch ein Leben ohne innere Harmonie mit Gott und ohne Ausgleichung und Einheit des Natur- und Geisteslebens; sonst ist diese neue Schöpfung des Logos nach dem Sündenfalle die Setzung einer neuen Idee, also auch in Bezug auf den Inhalt eine neue Schöpfung; der Heiland verheißt aber namentlich Denen, die in sein Erlösungswerk eingehen, die ζωη und bestimmt dieselbe öfters mit dem Beisatze von αἰώνιος. Das ewige Leben soll eine Frucht und Wirkung der Aufnahme Christi seyn, dasselbe ganz gewiß zusichern, so daß Christus der Sieger über Tod und Vernichtung ist. Die Ausgleichung dieses scheinbaren Widerspruchs findet sich in der biblischen Lehre: daß der im Geschlechte waltende

physische Tod nicht eine Auflösung für die Ewigkeit sey, daß das Menschenleben durch denselben zwar unterbrochen, aber nicht aufgehoben, daß die aufgelöste Verbindung zwischen Geist und Leib in Zukunft wieder hergestellt werde, um ewig zu dauern. Dies ist die klare Lehre der heil. Schrift, daß die Todten auferstehen werden aus ihren Gräbern Joh. V., 28, 29. 1 Cor. 15. 52. 1 Thess. IV., 6; und eben des scheinbaren Widerspruches wegen zwischen der täglichen Erfahrung und der Verheißung des ewigen Lebens setzt Christus dieser gewöhnlich die Worte bei: καὶ ἀναστήσω αὐτὸν (τὸν πιστεύοντα) ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ Joh. VI., 40. 1 Cor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16 und a. Die Auferstehung der Todten wird als ebenso gewiß erklärt, als gewiß es sey, daß Christus vom Todten auferwecket wurde: ὁ δὲ θεὸς . . . . τὸν κύριον ἤγειρε καὶ ὑμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ 1 Cor. VI., 14. XV., 12. Es sollen aber nicht allein Diejenigen auferstehen, welche in das Erlösungswerk Christi eingegangen sind und sich geistig und leiblich mit dem Heilande verbunden haben; die Auferstehung ist verheißen als eine allgemeine, die Guten und die Bösen, die Gläubigen, so wie die Ungläubigen, sollen auferstehen; Joh. V., 28. 29: ὅτι ἔρχεται ὥρα, ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ· καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως; vergl. Matth. XXIV., 46. Dagegen scheint ein Wiederspruch in den Worten Jesu obzuwalten, wenn die Auferstehung von dem subjektiven Eingehen in sein Erlösungswerk abhängig gemacht wird; bei Joh. VI., 40 wird sie als Wirkung des Glaubens dargestellt: ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον· καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ; Joh. VI., 54 erscheint sie als Wirkung des Eingehens in das Naturleben Christi: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα

καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Allein der scheinbare Widerspruch verschwindet oder tritt sogleich als ein bloß scheinbarer ins Licht, wenn man nur darauf achtet, daß Christus mit der Auferstehung der Gläubigfrommen immer die Verheißung der ζωὴ verbindet; die Gutes gethan haben, werden hervorgehen aus den Gräbern: εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, zum Genusse des wahren, ideellen, ewigen Lebens; die Böses gethan, werden auferstehen, um in das Gericht einzugehen, das für sie ein κατάκριμα, ein Gericht zur Verdammung seyn wird. Also ist in den angeführten Stellen nicht ausgesprochen, daß nur Die auferstehen werden, welche subjektiv in das Erlösungswerk eingegangen sind, sondern nur, daß der Zustand der Gläubigfrommen und der Ungläubigen nach der Auferstehung ein verschiedener und entgegengesetzter seyn werde. Aber so wie alles Leben der Menschheit als bloßes Daseyn, als Existenz, auf der Erlösung gründet und nur durch sie besteht, nämlich auf dem freiwilligen stellvertretenden Tode Christi, weil ohne denselben das Geschlecht im Stammvater untergegangen war, so auch die Auferstehung überhaupt, die der wahren Glieder Christi, so wie Derer, welche ihn nicht aufnehmen; denn die neue Position der zerstörten Idee, welche das ewige Fortleben des Geschlechts in sich schließt, hat der stellvertretende Tod des Heilands zur Voraussetzung. Durch diesen existirt das Geschlecht wieder und zwar zur ewigen Fortdauer; der Tod tritt zwar ein; aber hebt die Existenz nicht für immer auf, er ist ein unnatürliches Zwischenereigniß, das seinen Gegensatz in der künftigen Neubelebung hat; das Geschlecht stirbt im eigentlichen Sinne nicht, weil es nicht auf immer vernichtet wird. In dem Erlösungstode ist aber nicht allein die Ewigkeit des Menschenlebens begründet, sondern auch, wie weitläufig erörtert wurde, die Möglichkeit der allseitigen Erlangung des ideellen Lebens. Wenn aber der Mensch nicht kraft seines freien Willens in die Erlösung eingeht, so wird sein Zustand

Umstand zu größerer Qual; sie suchen in wilder Unordnung ihre Befriedigung, aber der Durst und Hunger, die Gier wird immer stärker, da sie ihr Objekt, das auf einige Zeit befriedigte, nicht finden. Es liegt es im Wesen des entarteten Naturlebens. Dies ist die Unseligkeit, die in dem unerlösten Leben selbst nach der Auferstehung liegt; dieser Zustand ist bildlich θάνατος in einem noch höhern Sinne, als der Zustand der Unerlösten in diesem Leben. Diese Unseligkeit ist mit der Beschaffenheit des Lebens selbst gegeben, liegt in derselben, womit sich nach den Aussprüchen der heil. Schrift noch positive Strafen verbinden sollen.

Wenn hingegen der Mensch in diesem Daseyn in das Erlösungswerk Christi eingegangen, wenn er sich geistig und seinem leiblichen Leben nach mit Christus verband, wenn er wiedergeboren wurde im Christenthume, so daß der heil. Geist in ihm geworden zu einer erleuchtenden und stärkenden Kraft, die auch das leibliche Leben heiliget, indem sie es in seiner Unordnung beschränkt und dem Geiste unterwirft, der neue Saame des Leibes Christi die Menschennatur positiv umzuschaffen begann und die Entwicklung des neuen Lebens auf einen gewissen Grad sich erhoben hat, so wird er auferstehen im Frieden mit Gott, in Harmonie seines Doppellebens und in seinem Naturleben wird die endliche Wirkung der mit Freiheit ergriffenen Erlösung, die Verklärung der Natursubstanz nach der Aehnlichkeit des Leibes Christi Statt finden. Dies ist ein großes Mysterium des Christenthums, wie die Theilnahme oder das Aufnehmen des Leibes Christi, das Genießen der in seinem Leibe verklärten Natursubstanz endlich die Wirkung hat, daß auch der Naturantheil des Menschen zu dieser Verklärung erhoben wird. Der Apostel Paulus verbreitet sich mit vielen Worten über den Leib in der Auferstehung, indem er sich die Frage stellt, oder die Frage Anderer aufnimmt: πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται, 1. Cor. XV., 35. So weit war der Apostel durch den heil. Geist über dieses Geheimniß er-

leuchtet, daß der Leib der Glieder Christi in der Auferstehung ganz verschieden ist von diesem irdischen, roh materiellen, in seiner Trennung vom Geiste oder nur lockern Verbindung mit demselben entarteten und daß er ähnlich oder gleich ist mit dem verklärten Leibe Christi. Von Adam, dem ersten Stammvater des Geschlechts, pflänzt sich das in der Ursünde zerrüttete Menschenleben und insbesondere das vom Geiste getrennte und in dieser Trennung entartete Naturleben fort; von ihm hat der Mensch seinen roh materiellen, den Leiden und der Vergänglichkeit ausgesetzten, zur beständigen Empörung gegen den Geist bereiten Leib; Christus ist der zweite Stammvater des Geschlechtes, denn von ihm geht aus eine allseitige Restauration des Menschenlebens, indem der Mensch aufnimmt seinen Geist und seinen verklärten Leib; auf diese Weise wird der Mensch nun nach dem Bilde des himmlischen Stammvaters umgestaltet auferstehen; vergl. 1. Cor. XV., 45 ff. Der Leib in der Auferstehung ist im Verhältnisse zu dem irdischen, *σῶμα ψυχικὸν*, ein *σῶμα πνευματικὸν* 1. Cor. XV., 44, nicht als ob die Natursubstanz in ihm vernichtet wäre, sondern sie ist übergegangen in den verklärten Zustand des Leibes Christi. Dies ist die *δόξα* der auferstandenen Leiber, ib. V. 43, und ihre Unfähigkeit, dem Tode wieder zu unterliegen, ist ihre *δύναμις*. Das Geheimniß der Umwandlung sucht der Apostel vorstellbar zu machen mit dem Bilde vom Saamenkorne, das in die Erde gelegt ist; was aus ihm hervortreibt, ist nicht mehr das Saamenkorn, wohl ist es noch seine Substanz, aber diese zeigt sich jetzt in einer ganz verschiedenen Beschaffenheit. So haben wir einen Blick in den verklärten Zustand der umgeschaffenen Leiber, wenn wir jetzt noch auch nur die negative Seite desselben recht begreifen können, daß nämlich derselbe ganz verschieden ist von dem des irdischen Leibes. So werden also die Angehörigen Christi auferstehen und zwar *εἰς ἀνάστασιν τῆς ζωῆς*, zum Leben im wahren, ideellen Sinne, zu einem Leben in Freiheit von Schuld, in Freude und Friede in und mit Gott.

in lebendiger Verbindung mit ihm durch den heil. Geist, dem Geiste des Vaters und Christi; ihr Leib als vollkommenste Entwicklung der Natursubstanz, weil umgestaltet nach der Aehnlichkeit des verklärten Leibes Christi, steht auch in innigster Harmonie mit dem Geistesleben und Alles, was an Seligkeit liegt in diesem Leben, wird gelebt so wie als Werk der Gnade, so auch als eigene That, als Werk ihrer Freiheit; denn als solches wird ihnen die Seligkeit im letzten Gerichte zugesprochen, Matth. XXIV., 34 ff. Dies ist die vollkommene Seligkeit, und sie liegt in dem dargestellten Leben selbst, sie ist das Selbstinnewerden und Genießen dieses Lebens; die heil. Schrift spricht aber, so wie von besonderer positiver Strafe, so auch noch von einem besondern Lohne, der die in diesem Leben selbst begründete Seligkeit erhöhen soll; diese hat, so wie ihr Träger, das Leben, ewige Dauer; der Heiland hebt dieses insbesondere heraus, wenn er die ζωή eine αἰώνιος nennt.

Mit der Auferstehung verbindet die heil. Schrift das letzte und allgemeine Gericht, wie bereits schon darauf hingewiesen wurde, das für ewiges Leben und ewigen Tod im dargestellten Sinne entscheidet. Der Richter war und offenbarte sich von Anbeginn der Neuschöpfung im Geschlechte; sein Gericht war vor der Erscheinung Christi vorzugsweise ein inneres; es wurde aber auch äußerlich im Gesetze und seinem Vollzuge und in der Stimme der Propheten. Nun trat der Richter in der Person Christi in einer neuen Weise äußerlich in die Welt ein und übte und übt durch alle Zeiten in seiner Kirche mittelbar das Richteramt. Aber in dieser zeitlichen Erscheinung war und ist er ein Richter, dessen Macht und Herrlichkeit den Menschen noch nicht vollkommen vor die Seele tritt; Selbstsucht und Sinnlichkeit mag noch den Menschen, wenn auch nicht absolut, über die Anklagen, Entscheidungen und Strafandrohungen täuschen; es entscheidet dieser Richter in dem Diesseits auch nicht für die Ewigkeit, sondern es bleibt dem Menschen in diesem Daseyn der Weg der Gnade

offen. Am Ende der Zeiten aber wird der Heiland erscheinen öffentlich, in aller Macht und Herrlichkeit als Derjenige, dem der Vater das Gericht übergeben; Matth. XXIV., 30. XXV., 31. Die Sophismen des Verstandes, die Gier und Lust des Fleisches vermögen es dann nicht mehr, die Stimme des Richters für die Menschen zu unterdrücken und sie werden es ebenso in der That inne, daß des Richters Entscheidung in Erfüllung kommt. Es ist dieses zugleich die große Entscheidung für die Ewigkeit, denn die Gnadenzeit ist vorübergegangen, der Mensch hat sich selbst für das entschieden, was ihm für die Ewigkeit zu Theil werden soll. Das Gericht ist für den Ungläubigen ein Gericht zur Verdammniß, die *κρίσις* Joh. V., 29 ist *κατάκριμα*; der Gläubige kommt in dem Sinne, daß das Gericht auch das Verderben zusprechen kann, nicht mehr ins Gericht; denn bei ihm ist die große Entscheidung für das Leben schon vorgegangen: *εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ θανάτου εἰς ζωήν*, Joh. V., 24; sein Gericht ist nur Verherrlichung vor Gott und seinen Mitverherrlichten; Matth. XXV., 34. In der Stimme des Menschensohnes, der seine Aufnahme in das Reich Gottes und Gemeinschaft mit den Kindern Gottes ausspricht, die ihm äußerlich vernehmbar macht, was er früher innerlich vernahm, wird er in den Genuß der vollendeten Seligkeit versetzt, weil er jetzt seiner Schuldlosigkeit, der Liebe und des Friedens Gottes vollends gewiß wird und seine Verherrlichung schaut. Das Gericht in dem Diesseits und Jenseits ist also dem Wesen nach dasselbe, wie schon oben bemerkt wurde und doch hat es wieder seine Unterscheidungsseiten; wenn dieses Leben als Läuterungsperiode aufgefaßt wird, so ist dieses endliche Gericht als endlicher feierlicher Schluß dieser Läuterungszeit ebenso natürlich, als es in Rücksicht auf die Ausgleichung zwischen Sünde und Tugend, Glückseligkeit und Unglückseligkeit nothwendig erscheint, wenn mit der unwidersprechlichen subjektiven Gewißheit des Verdienstes und der Schuld die Seligkeit oder

Unseligkeit ihre vollkommenste Stufe erreicht, abgesehen von der positiven Belohnung und Strafe, welche in diesem Gerichte als Ausgleichung für das Streben in diesem Leben zugetheilt werden soll.

So beginnt also das Leben, das der Heiland verheißt, schon im Diesseits, es wird unterbrochen durch den Tod, aber wird wieder von Neuem beginnen und dauern in Ewigkeit; auch das Leben der Bösen, das verhältnißmäßiger Tod ist, wird ewig fortdauern, aber in seiner Weise, als verabsolutirter Gegensatz des wahren, seligen Lebens. Das Gericht beginnt im Diesseits als inneres und äußeres; es wird aber am Ende dieser Periode, die für die Restauration des Geschlechtes zugemessen ist, in ganz anderer Weise äußerlich werden, indem der verherrlichte Menschensohn seinen Urtheilsspruch jetzt mit aller Macht und Glorie verkündet und die große Scheidung für die Ewigkeit vollzieht.

Mit diesen Begriffsentwicklungen und der Darstellung der christlichen Lehre vom Leben, Auferstehung und Gerichte sind nun auch die Widersprüche ausgeglichen, welche unser Kritiker in den Worten des Heilandes bei Johannes zu finden glaubt. Daß mit dem Glauben das Leben beginnt und Christus in Zukunft die Gläubigen zum Leben auferwecken werde; daß schon mit dem Auftreten des Heilandes und überhaupt in diesem Leben ein Gericht Statt finde und daß der Heiland am Ende der Zeiten ein allgemeines Gericht halten werde, in welchem der Gläubige kein verdammendes Urtheil mehr zu befürchten hat, also überhaupt nicht mehr in ein Gericht im eigentlichen Sinne eingehen wird, da er schon selbst über sich entschieden, steht nicht im Mindesten mit sich im Widerspruche, sondern vielmehr in bester Harmonie. Es hängt zusammen und verhält sich gegenseitig, wie Anfang, Entwicklung und Vollendung, und so wenig Anfang und Entwicklung eine Vollendung ausschließt, eben so wenig die Verheißung des Lebens in der Gegenwart die Verheißung des Lebens in der Zukunft, in

welcher dessen Vollkommenheit liegt. Das Leben, welches in Christo jetzt beginnt, ist ein Zustand im Werden; die Entwicklung wird durch den Tod unterbrochen, aber durch die Macht des Schöpfungswortes wieder gesetzt, wird es zu seiner Vollendung erhoben. Das Gericht beginnt als ein Gottesgericht schon in dem Diesseits; aber als ein Gottesgericht, vor dem die Kreatur zittert und keinen Widerspruch wagt, in welchem die Macht und unverletzliche Auctorität Gottes in klarem Lichte erscheint, als ein Gericht des Heiligen, der endlich seine Verbindung mit dem Unheiligen aufhebt und den, der die Unseligkeit wollte, nach den langen Führungen der Liebe endlich seinem Verderben auf ewig übergibt, erscheint es erst am Ende der Zeiten. Der Ungläubige verurtheilt sich jetzt schon selbst und das endliche Gericht spricht keinen von dem verschiedenen Urtheilsspruch aus, welchen er jetzt schon im Gewissen vernimmt; ebenso rettet der Gläubige, indem er mit der Gnade zusammenwirkt, auch jetzt schon sich selbst und das endliche Gericht kann auch nur den Ausspruch geben, daß er zu den Kindern Gottes gehöre, den er jetzt schon im Innern vernimmt. Aber das Innere wird äußerlich, unveränderlich entscheidend für die Ewigkeit und der Mensch wird es jetzt erst recht inne, was das Heil in Gott und die Verdammung in sich schließt. Wenn die Idee des Lebens richtig aufgefaßt wird, in welcher es ein ewiges Bestehen des synthetischen menschlichen Daseyns ist, so würde man gerade da einen Widerspruch zwischen der Verheißung eines ewigen Lebens und der alltäglichen Erfahrung des Todes finden, wo unser Kritiker die Ankündigung der Auferstehung aus der Lehre Christi entfernen will, wenn Christus mit der Verheißung der ζωή nicht zugleich auch die Auferstehung der Todten ankündigen würde. Indem er die möglichen Einwürfe seiner Zuhörer, die Hinweisung auf den Tod aller Gläubigfrommen berücksichtigt, verbindet er zugleich, indem er ein Leben lehrt, das nie aufhören soll, jenen großen Akt, in welchem

sich das durch den Tod unterbrochene Leben fortsetzen wird. Während also einerseits diese Worte Anstoß finden und als Widerspruch mit der Lehre vom Leben angesehen werden, so erscheinen sie, wenn nur die Idee des Menschenlebens richtig aufgefaßt wird, als nothwendig, um einen andern scheinbaren Widerspruch auszugleichen. Wir sind bei diesem allseitigen innern Zusammenhange der entwickelten Lehren nun mit unserm Gegner keineswegs einverstanden, daß eine künftige Auferstehung und ein künftiges Gericht zu den jüdischen Einbildungen gehören und ohne Recht und Fug, vielmehr im Widerspruche mit dem Christenthume, in dessen Urkunden sich eingedrungen haben; es gehören diese Lehren wesentlich zum Christenthume, sind Grundlehren desselben.

Dr. Maier.

II.

Recensionen und Anzeigen.

1.

Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauß Christologie. Von Carl Friedrich Göschel. Berlin 1838. Verlag von Duncker und Humblot. XVI. u. 282 S. 8.

Die vorliegende, in mehrfacher Beziehung sehr interessante Schrift beabsichtigt im Allgemeinen das wahre Verhältniß der speculativen Philosophie zur positiven Offenbarung, der subjektiven Erkenntniß zur objektiven Wahrheit, des Wissens zum Glauben umsichtig zu erörtern und dadurch zu klarerer Einsicht zu bringen; sie will sodann insbesondere die speculative Philosophie, welche dem Verfasser überall mit christlicher Religions-Philosophie gleichbedeutend ist, gegen die vielen und harten Beschuldigungen, die ihr von Seiten des Supranaturalismus sowohl als des Rationalismus aufgelastet werden, in Schutz nehmen. Dieses zu erzielen, ist der Verfasser bemüht gewesen: einmal die Verdienste der speculativen Philosophie um die wissenschaftliche Auffassung der vorzüglichen Wahrheiten der christlichen Offenbarung, die

der Rationalismus verflüchtigte, der Supranaturalismus aber erstarren ließ, zur Anerkennung zu bringen; — ferners das Dogma von dem Gott-Menschen, also den Mittelpunkt der gesammten Offenbarungslehre an der Hand der Kategorien speculativ zu erörtern; endlich, — weil die Straußische Christologie als die neueste und reifste Frucht der speculativen Philosophie den Anklagen gegen die letztere hauptsächlich zur Folie dienen mußte, — nachzuweisen, daß die Christologie des Dr. Strauß nicht aus der speculativen Philosophie hervorgegangen, sondern jener philosophischen Richtung, die in der Einseitigkeit des mittelalterlichen Nominalismus und Realismus ihre Mitte, in dem Kantischen Rationalismus aber ihren Gipfel erreicht habe, entsprossen sey, daß die Straußische Christologie somit einer Philosophie angehöre, gegen welche die speculative Philosophie von Anbeginn an ihre Waffen erhoben und nun auch den entschiedensten Sieg errungen habe.

Der Herr Verfasser bekennt sich bei jeder Gelegenheit als einen Schüler und Anhänger Hegels; seine philosophische Bildung verdankt den Schriften dieses Meisters die erste Anregung und hauptsächlichste Vermittlung, und während man heut zu Tage gewohnt ist, Autoren, denen kaum ein anderes Verdienst, als das der stylistischen Ausschmückung und Verwässerung einiger Plagiate zukommt, sich über ihre Meister erheben zu sehen, spricht sich Herr Göschel mit einer Pietät über Hegel aus, die einerseits seinem Gemüthe große Ehre macht und seine Leser äußerst wohlthuend anspricht, anderseits aber ihm zur Sünde angerechnet werden muß, insofern sie die Schuld trägt, daß ein zahlreicher Kreis der Leser Göschel's nicht zum richtigen Verständniß der Hegel'schen Philosophie gelangen. Hr. G. beredet nemlich seine Leser, daß er in seinen Schriften nur die Principien der Hegel'schen Philosophie ausbaue und in Anwendung bringe, indessen, wie wir im Verlaufe und namentlich am Schlusse unseres Referates zu zeigen nicht ermangeln werden, seine

Philosophie in ihrer Grundlage und in den Resultaten wesentlich von der Hegel'schen abweicht. Doch ist nicht zu verhehlen, daß der Verfasser in vorliegender Schrift von der früher von ihm bekannten unbedingten Abhängigkeit von Hegel um Vieles nachgelassen hat; er spricht z. B. von einseitigen und voreiligen Aeußerungen, die in Hegels Schriften und Vorlesungen über Sündenfall und Erbsünde vorkommen; er will die Lehre der speculativen Philosophie von ihrem Lehrer unterschieden wissen und gibt zu, daß sich dieser hinsichtlich des Kardinalpunktes der Speculation zu keiner bestimmten Erkenntniß durchgearbeitet habe; er spricht von einer eigenthümlichen Spiegelung, welche die Philosophie des objektiven Gedankens durch ihn (den Verfasser) erhalten habe; er kommt endlich wiederholt auf die Philosophie der Geschichte zu sprechen, ohne der Hegel'schen Vorlesungen hierüber auch nur mit einer Sylbe Erwähnung zu thun, ein Beweis, daß er mit der Auffassung der Geschichte, wie sie Hegel selbst vom Standpunkte seiner Philosophie aus dargelegt hat, nicht einverstanden ist. Wir könnten diese Andeutungen noch um einen guten Theil vermehren, wenn nicht diese wenigen hinreichend wären, die ausgesprochene Behauptung unzweifelhaft zu machen. Es sey uns daher vergönnt, über den Inhalt der vorliegenden Schrift und die theilweise ausgezeichnete Art, wie der Verfasser seinen Stoff behandelt hat, genaueren Bericht zu erstatten. — Herr Göschel geht durchweg von der Ueberzeugung aus, daß Glaube und Wissen dem Inhalte nach einander gleich seyen; daß die Philosophie die Aufgabe habe, den im Glauben unmittelbar gegebenen Inhalt zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu vermitteln, daß deßhalb die Philosophie auf dem Glauben, als auf ihrer tiefsten Wurzel beruhe und nur insofern die Wahrheit enthalte, als sie von ihrem Grunde, der im Glauben vorhanden sey, sich nicht losgetrennt habe. Somit ist alle Philosophie, wenn man ihr eigentlichstes und höchstes Ziel im Auge hat, Religionsphilosophie, denn sie will das Wissen mit dem Glauben, — das Selbst- und Weltbewußtseyn

mit dem Gottesbewußtseyn versöhnen; sie ist christliche Religionsphilosophie, denn sie geht von der Voraussetzung aus, daß die Wahrheit, welche sie sucht, in der christlichen Offenbarung unmittelbar gegeben sey. Auf dieser Grundansicht beruht das ganze Verfahren des Verfassers; er macht einige Hauptdogmen der christlichen Offenbarung namhaft und unterwirft sie einer speculativen Erörterung, hat jedoch hiebei immer zunächst die Anklagen, die gegen die speculative Philosophie hinsichtlich dieser Dogmen erhoben worden sind, im Auge.

Man hat, sagt der Herr Verfasser, der Hegel'schen Philosophie vorgeworfen: „1. daß sie unter Trinität Rechtfertigung, Erbsünde, Gottmensch etwas Anderes verstehe und sich blos der Terminologie der christlichen Dogmen akkommodire; 2. daß sie statt des historischen und dogmatischen Christenthums ein aprioristisches Hirngespinnst substituire und in der Geschichte und Dogmatik — nur sinnbildliche Analogieen zu den Produkten des menschlichen Verstandes oder die äußern Spiegelbilder subjektiver Gedanken finde." Wie es um die Richtigkeit dieser Anklagen stehe, wollen wir hier nicht untersuchen, sondern nur berichten, wie ihnen der Verfasser begegne.

In Bezug auf die Trinitätslehre wird zurst bemerklich gemacht, daß diese Grundlehre der christlichen Kirche von der orthodoxen Theologie zwar festgehalten worden sey, aber nicht als Grundlehre, sondern nur als Glaubensartikel, nicht als Kern, sondern nur als Theil der christlichen Wahrheit; ein Artikel neben andern Artikeln, der seiner unpraktischen Natur wegen zudem noch in den Hintergrund zu stehen kam. Von dem Rationalismus hingegen sey die Trinitätslehre „zu einer menschlichen Auffassungsweise" des Göttlichen „degradirt" worden, so daß der Idee der Trinität kein Objekt entspräche. Gegen diese Verkümmerung und Auflösung der Trinitätslehre, meint nun Hr. G., habe sich die speculative Philosophie erhoben und es komme ihr das Verdienst zu, diese Lehre „als den durchgehenden, alles belebenden und vermittelnden Gedanken

des christlichen Glaubens" aufgefaßt zu haben, Was zum Schulbegriffe herabgesunken war, das ist durch die Philosophie wieder als der reale Begriff, welcher den gesammten Geist erfaßt, erleuchtet, heiligt und mit sich selbst in Harmonie bringt, restituirt worden." Wenn der Verfasser in der Trinitätslehre den lebendigen Mittel- und Quellpunkt der christlichen Theologie erkennt, wenn er der speculativen Philosophie die Aufgabe stellt, die Bedeutung dieser Lehre zu erfassen, und wenn er behauptet, die Philosophie habe bereits „einen Anfang gemacht, dieses Misterium zu entwickeln," so müssen wir uns für einverstanden mit ihm erklären: wenn er aber der Hegel'schen Religionsphilosophie das Verdienst der besagten Restauration dieser christlichen Fundamentallehre zuschreiben wollte, wenn ihm die Auffassung der Trinität bei Hegel als die Morgenröthe der tiefern Einsicht in das Wesen dieses Geheimnisses erscheinen sollte: so müßten wir ihm entgegenhalten, daß die Namen Vater, Sohn und heil. Geist im Sinne und nach dem speciellen Ausdrucke Hegels nichts anderes seyen, als sinnbildliche Bezeichnungen der Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Weil sich übrigens Hr. G. nicht selbst auf die Religionsphilosophie Hegels beruft, so sind wir auf seine eigenen Andeutungen verwiesen, welchen zufolge die Trinität als „das Princip der absoluten Persönlichkeit," diese hinwiederum als „das Princip der menschlichen Persönlichkeit" erkannt werden muß. „Die Immanenz Gottes in ihm selbst" und die „Transcendenz Gottes in Beziehung auf die Schöpfung" zum menschlichen Bewußtseyn zu bringen, ist Aufgabe der Philosophie. Man vergl. zu S. 13 und 14 vorliegender Schrift des Verfassers „Aphorismen über Nichtwissen u. s. w." S. 101 bis 106 und 152. 153.

Ueber „Rechtfertigung und Satisfaktion" gibt uns der Verfasser zu vernehmen, wie die neuere Theologie aus Scheue vor dem Zorne Gottes und weil sie den Widerspruch zwischen Zorn und Liebe, Gerechtigkeit und Gnade nicht zu überwinden

vermochte, diese Lehre dermaßen verseichtet und abgeschliffen habe, daß die Modificationen, die an ihr vorgenommen wurden, einer Auflösung des eigentlichen Kerns der Lehre gleichkamen. Der Philosophie nun, deren wesentliches Verdienst es sey, den Satz des Widerspruchs überwunden zu haben, sey es vorbehalten gewesen, den speculativen Inhalt dieses Dogma nachzuweisen. Es komme alles darauf an, „die Hingabe des Gottmenschen an Gott, obedientia activa und die Hingabe des Gottmenschen an die Menschen, obedientia passiva in ihrem vollen Begriffe und hiermit in ihrer Wirklichkeit und Wirksamkeit“ zu erfassen. Die richtige Auffassung dieser zweifachen Hingabe des Gottmenschen ist allerdings vom höchsten Belang, aber wie die Hingabe des Gottmenschen an die Menschen beschaffen seyn müsse, damit die von *jenem* geleistete Genugthuung diesen zu Gute gehe, ist hier nicht angedeutet, und doch ist es der Punkt, woran namentlich die protestantische Theologie Schiffbruch gelitten hat. Damit die Genugthuung des Gottmenschen für uns werde, muß der Gottmensch selbst in uns eingehen und unser innerstes Wesen umwandelnd durchdringen; der historische Glaube genügt nicht, die Genugthuung zur unsrigen zu machen, weil unser Verhältniß zu Christus ein rein äußerliches bleibt. Wie sich die speculative Philosophie des Verfassers in diesem Punkte mit dem sehr unspeculativen Dogma seiner Konfession abgefunden hätte, laßt sich nur vermuthen und muß vor der Hand dahingestellt bleiben.

Viel genauer und umfassender spricht sich Hr. G über das Dogma von dem Sündenfalle und der Erbsünde aus. Wenn die Philosophie, nach einer sehr gangbaren Behauptung, „nur das Nothwendige, als den Gesetzen des Denkens gemäß, erkennen kann: so liegt die Sünde entweder außer dem Bereich der philosophischen Erkenntniß, oder sie ist ein nothwendiger Akt in der Geschichte des Menschen. Wenn beides nicht der Fall ist, so fragt es sich, „ob das Zufällige“ (als was die Sünde anerkannt werden

muß,) — „dem unmittelbaren Gewissen und der historischen Erfahrung ausschließlich angehöre, oder auch zum philosophischen Bewußtseyn gelangt."

Man hat der speculativen Philosophie vorgeworfen, sie lehre die Nothwendigkeit des Sündenfalls zur Entwicklung des Menschengeschlechtes. Dieser Vorwurf trifft aber, sagt der Verfasser, nicht die Philosophie selbst, sondern nur sehr unphilosophische Schlußfehler. Der gerügte Hauptschluß ist folgender:

„1) Die Willkühr ist zur Freiheit des endlichen Geistes nach dem Begriffe nothwendig.

2) Der Sündenfall besteht in der Bethätigung dieser Willkühr.

3) Folglich ist der Sündenfall, als die Aeußerung der Willkühr, zur menschlichen Freiheits-Aeußerung nothwendig."

Der Fehler dieses Schlusses ist von dem Verfasser ganz richtig nachgewiesen worden. Einmal wird von der Nothwendigkeit der Willkühr zur Freiheit auf die Nothwendigkeit der Bethätigung dieser Willkühr zur menschlichen Freiheits-Aeußerung geschlossen. Dieses ist der Fehler des Schlusses von seiner formellen Seite. Dann ist im Obersatze nicht ausgedrückt, daß die Willkühr des endlichen Geistes, als die Möglichkeit, anders, als sich selbst gleich seyn zu können, nur als Möglichkeit, nur als Negation zur Freiheit gehöre. Der Obersatz ist somit zu allgemein, daher unbestimmt und darauf beruht der materielle Fehler des Schlusses. Hr. Göschel berichtigt deßhalb obigen Fehlschluß folgender Weise:

„1) Die Willkühr ist nur als Möglichkeit, nur als Negation zum Begriffe der menschlichen Freiheit und ihrer Entwicklung nothwendig und wesentlich.

2) Der Sündenfall ist aber der Akt, wodurch die Möglichkeit verwirklicht, die Negation zur positiven Geltung erhoben wird.

3) Folglich ist der Sündenfall zur Entwicklung der menschlichen Freiheit nicht allein nicht nothwendig, sondern dieser

so zuwiderlaufend, daß durch die Sünde die Freiheit auch in ihrem Begriffe vernichtet und verkehrt wird."

Auf eine ganz ähnliche Weise rectificirt der Verfasser einen zweiten Schluß, welcher von dem Selbstbewußtseyn ausgehend darzuthun sucht, daß der Sündenfall ein nothwendiger Moment in der Entwicklung des Menschen zum Selbstbewußtseyn und zur Selbstständigkeit sey. Es wird dagegen gezeigt, wie der Sündenfall, statt ein Moment der Entwicklung zu seyn, diese vielmehr unterbreche und gewaltsam störe. Allerdings müsse der Mensch, um zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, sich von Gott unterscheiden; durch den Sündenfall aber scheide er sich von ihm und sage sich thatsächlich von ihm los. Durch die Unterscheidung werde nur die Unmittelbarkeit der Einheit mit Gott, durch den Sündenfall die Einheit selbst geradezu aufgehoben. Da nun das wahrhafte Selbstbewußtseyn in dem Gottesbewußtseyn seine Wurzel und Blüthe habe: so sey durch die Trennung von Gott das Selbstbewußtseyn gestört, nicht gefördert worden. Sofern es dem Verfasser nur um die Nachweisung zu thun war, daß die speculative Erkenntniß der Sünde nicht durch die Nothwendigkeit der Sünde bedingt sey, hat er seine Aufgabe trefflich gelöst; sofern aber die richtige Anschauung der Erlösung auf der vollen Erkenntniß der Sünde beruht, werden wir unwiderstehlich zu einer weitern Frage vorgeschoben, zu der Frage nemlich: Wie weit sich der zerstörende Einfluß der Sünde auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen und auf seine Empfänglichkeit für das Göttliche erstrecke? Bekanntlich haben die Reformatoren die Wirkungen des Sündenfalles bis auf eine gänzliche Vernichtung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und bis zu einer völligen Zerstörung der Empfänglichkeit fürs Göttliche ausgedehnt, so daß das Verhältniß der erlösenden Gnade und des Erlösers zu dem gefallenen Menschen nur ein äußeres wäre; während nach der Lehre der Kirche der Mensch zwar der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche ihm durch die gött-

liche Gnade zu Theil geworden war, verlustig gieng, aber das Ebenbild Gottes, nach welchem er geschaffen worden, auch nach dem Sündenfalle behielt. Deßwegen findet die erlösende Gnade der Kirchenlehre zufolge auch in dem gefallenen Menschen noch ein empfängliches Organ und es wirken im Geschäfte der Wiedergeburt zwei Thätigkeiten zusammen, die göttliche und die Menschliche, die Gnade und die Freiheit. Auf welche Seite sich die Speculation des Verfassers gestellt haben würde, ist nicht abzusehen; aber es ist auch nicht einzusehen, wie sich derselbe der Beantwortung besagter Frage überhoben glauben konnte. Er kann uns zwar erwiedern, daß er sich zunächst auf die Vorwürfe, die der Hegel'schen Philosophie gemacht worden seyen, habe beschränken müssen, diese Vorwürfe betreffen aber hauptsächlich die dieser Philosophie zugedachte Behauptung, daß der Sündenfall in der Entwicklung des Menschen zur Freiheit und zum Selbstbewußtseyn ein nothwendiges Moment bilde. Allein die speculative Erkenntniß der Person des Erlösers, um welche sich die Arbeit des Verfassers als um ihren Mittelpunkt bewegte, ist nicht denkbar ohne ein tiefes Eingehen in das Werk der Erlösung, dieses hinwiederum ist bedingt durch ein allseitiges Auffassen der Sünde und ihrer Wirkungen. Bevor wir diesen Gegenstand verlassen, müssen wir noch sehen, ob denn jene Klage gegen die Hegel'sche Philosophie, daß sie die Nothwendigzeit des Sündenfalles zur Entwicklung des Menschengeschlechtes lehre, so grundlos und ungerecht sey? Gegen die Philosophie des Verfassers, die aus der Hegel'schen hervorgegangen ist, wird eine solche Klage niemand erheben; gegen „voreilige“ und „einseitige“ Aeußerungen Hegel's über diesen Gegenstand führt der Verfasser selbst Klage. Wenn aber Hegel selbst, namentlich in seiner Philosophie der Geschichte in dem Sündenfalle nicht etwas Zufälliges, sondern „die ewige Geschichte des Geistes“ erkennt, „den ewigen Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird“; wenn ihm der Zustand der Unschuld, der paradiesische

Zustand, als der thierische erscheint, aus welchem der Mensch durch das Insichgehen, durch Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geiste sich befreien konnte und mußte; wenn ihm, wie schon Bd. I, Hft. 1 S. 183—185 dieser Zeitschrift gezeigt wurde, die Sünde „kein moralischer Proceß, sondern ein Proceß der reinen Erkenntniß ist und ein Proceß, der nicht eigentlich im Menschen, sondern in Gott selbst vorgeht; wenn Alles dieses nicht blos einigen zufälligen und einseitigen Aeußerungen Hegel's entnommen ist, sondern seiner ganzen Geschichtsanschauung zu Grunde liegt: so handelt es sich nicht mehr um einige Schlußfehler, sondern um das Verständniß und die richtige Anwendung der Grundprincipien der Hegel'schen Philosophie, es handelt sich namentlich um die Bedeutung der logischen Kategorien im Sinne Hegel's und man sieht sich veranlaßt zu fragen: Ob denn Hegel seine eigene Philosophie durchaus mißverstanden habe? Und wenn dieses nicht wohl zugegeben werden kann, so folgt aus dem Ganzen, daß die Philosophie unseres Verfassers einen Standpunkt einnehme, welcher nicht der Hegel'sche sey. Doch hievon später. —

Auf die Lehre von der Sünde folgt die vom Tode, von der Unsterblichkeit und Auferstehung. Auch hier ist der Verfasser vor Allem bemüht, die Vorwürfe, welche der speculativen Philosophie gemacht worden sind, entschieden zurückzuweisen. Man hat der Philosophie nämlich vorgeworfen, sie habe Tod und Absorption zu ihrem letzten Resultate. Hr. G. zeigt nun, wie die Absorption dem Verstande, dem Willen und dem Gefühle zu gleicher Zeit widerspreche. „Die Absorption," sagt er, „ist die Frucht des Naturalismus, der den Geist läugnet, denn er läugnet, daß das Ich wirklich, d. h. ewig ist: er verdammt nicht allein das einzelne Ich, sondern folgerecht auch das absolute Ich zum Tode: es ist nur Natur, nur unendliche Substanz, in der Leben zuckt, ohne wirklich zu werden. Die Absorption ist die Hingabe des einzelnen Ich an die absolute Substanz, als die Natur.

Denn eine Hingabe des einzelnen Ich an das absolute Ich wäre keine Absorption des erstern; es liegt vielmehr in dem Begriffe des absoluten Ich, als Ich, als Geist, daß in ihm das einzelne Ich nicht untergeht, sondern in ihm fortdenkt und lebt. Das Ich ist in seinem Unterschiede von der Natur eben dieses, daß es sich selbst gleich ist, Ich = Ich. Darum widerspricht der Tod des Ich im Ich dem Gedanken." — Die Unsittlichkeit der Idee einer Absorption findet der Verfasser darin, daß ihr zufolge „der Geist der Natur sich opfert und in ihre Sphäre herabsinkt," daß er das Denken, also eigentlich das Seyn, Geistseyn, aufgeben will, „daß die Seele statt ihr abstraktes (von Gott losgerissenes) Selbst ihr eigentliches Selbst aufgiebt," daß der Mensch sich mit dem Thiere gemein macht und seine Seele zur Welle im Meere herabsetzt." — Auch das Gefühl, wie richtig bemerkt wird, „widerspricht der Absorption, welche das Leben des Geistes dem natürlichen Leben opfert." Wird nun gar unter Absorption „nicht die Hingabe an die Natur, sondern die Verschluckung in den allgemeinen Geist verstanden, und diese dennoch als Untergang gefaßt, so ist mit dieser gedankenlosen Contradictio in adjecto zugleich der Gipfel aller Verkehrtheit, die faule Frucht gänzlicher Entfremdung erreicht, denn zum Untergange eines Wesens gehört eine ihm fremde und feindliche Macht, als welche mithin der allgemeine Geist gefaßt werden müßte, wenn in ihm der einzelne Geist vertilgt erscheinen sollte." Der Verfasser weist sofort nach, daß das Resultat der Speculation nicht Absorption, sondern Aufhebung (in dem bekannten Doppelsinn) sey, daß sie in dem Tode nicht einen Untergang des Lebens, sondern einen Uebergang aus dem abstrakten zum wahren Leben erkenne. Mit Recht wird die Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung auf die Lehre von dem absoluten Geiste, als auf ihre letzte und einzige Grundlage zurückgeführt. Wir müssen die weiteren Betrachtungen des Verfassers über diesen Gegenstand für jetzt auf sich beruhen lassen, um dem eigentlichen Focus der Arbeit,

der Christologie, eine desto größere Aufmerksamkeit widmen zu können. Nur eine Bemerkung können wir nicht unterdrücken. Würde sich der Verfasser begnügt haben zu zeigen, daß die wahre Speculation den besprochenen Offenbarungslehren nicht nur nicht feindlich gegenüber trete, sondern vielmehr ihre wissenschaftliche Erkentniß vermittle: so würden seine Andeutungen und theilweisen Entwicklungen den Dank und die ehrende Anerkennung der Leser unbedingt in Anspruch nehmen; — aber Hr. G. identifizirt fortwährend seine Philosophie mit dem Hegel'schen und verrückt dadurch den richtigen Gesichtspunkt für die Beurtheilung seiner Leistungen. Ist es ungerecht, fragen wir hier wiederum, der Hegel'schen Philosophie vorzuwerfen, sie finde im Tod und Absorption das Endschicksal des einzelnen Geistes? Unser Verfasser *sagt:* Mit dem absoluten Geiste stehe und falle auch die Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung, weil im Ich kein Ich untergehe. Nun hätten wir vor Allem nachzusehen, wie es sich mit Hegel's Lehre vom absoluten Geiste verhalte. Wir wollen zu diesem Behufe nur den Schluß der Phänomenologie des Geistes und das Hauptresultat Logik ins Auge fassen.

Der Schluß der Phänomenologie des Geistes sagt nichts Geringeres aus, als dieses, daß die Geschichte und die Wissenschaft des erscheinenden Wissens zusammen „die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes" bilden, — „die Wahrheit, Wirklichkeit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre." Somit kommt der absolute Geist, oder vielmehr die absolute Substanz nur im Menschengeiste zu sich selbst und die geschichtliche Entwicklung des letztern ist die Selbstverwirklichung Gottes, und die Gottheit wäre außer dieser Selbstverwirklichung licht- und leblose Substanz, ewige Nacht.

Der Hegel'schen Logik zufolge sind die Kategorieen Arten des absoluten Seyns und Denkens, sie sind „die metaphysischen Definitionen Gottes," die Logik selbst enthält

die Selbstbewegung des absoluten Begriffs, „die Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen.“ Der Geist also, welcher im Menschen selbst-bewußt wird, dieses freie, auf sich sich beziehende Daseyn, dieses Wesen, das sich selbst bestimmt und in allen seinen Selbstbestimmungen bei sich und für sich bleibt, ist Gott selbst. Deßhalb wird auch dem im Menschen zum Selbstbewußtseyn gekommenen Geiste zugemuthet, daß er sich als absolute Idee erkenne, daß er sich in seiner Wahrheit als universelle Vernunft, als allgemeines substantielles Selbstbewußtseyn erfassen müsse, was aber erst möglich sey, wenn er die Individualität und Subjektivität, als ein bloßes Moment im großen Ganzen abwerfen gelernt habe.“ Während auf solche Weise das Selbstbewußtseyn Gottes in den Menschen verlegt wird, wird die Individualität des Menschen zu einer bloßen Form, in der das Absolute sich darstellt, und die es als unangemessen wieder fallen läßt, herabgesetzt. Ja das Absolute erhält sich als solches gerade dadurch, daß es die individuellen Gestalten, in die es sich besondert hat, dem Untergange preisgiebt. Was hilft es, wenn gesagt wird, das Wesen in uns werde nicht vernichtet, sondern nur die individuelle Gestalt? diese ist gerade das Ich, um dessen Erhaltung es sich handelt. Die Absorption ist die nothwendige Konsequenz einer solchen Gottes- und Menschenlehre. —

Der Uebergang von der Unsterblichkeits- und Auferstehungslehre zur Christologie macht die speculative Betrachtung der Wunder. Der neueste Rationalismus (dessen Repräsentant Dr. Strauß ist), verwirft die Wunder, er läugnet das Uebernatürliche, weil es sich nicht natürlich erklären läßt. Er eifert insbesondere gegen die supranaturalistische Polemik, welche das Wunder in Schutz nimmt, „aber mit rationalistischen Verstandesmitteln, durch allerlei natürliche Hypothesen und subjektive Gedanken plausibel“ zu machen sucht, und den Widerspruch, in den sie geräth, nicht bemerkt. Denn eine natürliche Erklärung des Wunders und seine Bestreitung ist dasselbe. Das Verfahren des modernen Supranaturalis-

wird noch näher beschrieben, indem es S. 36 heißt: „Es wird eine gewisse elastische Ausdehnung der natürlichen Gränzen statuirt, eine Ueberschreitung der trivialsten Alltäglichkeit gegen den Naturalismus geltend gemacht: aber man bittet sich doch auch das Uebernatürliche möglichst natürlich und in einem erklärlichen Zusammenhange aus: diesen Zusammenhang vermißt man so lange, bis man ihn durch allerlei Hypothesen selbst gemacht hat. Alles, was geschehen ist, gilt für unglaublich; was man sich aber eben so spitzfindig als albern selbst ausdenkt, gilt für die rechte Autorität: die Mirakel werden verworfen: einzelne außerordentliche Ereignisse finden unter gewissen beschränkenden Bedingungen noch einigen Platz.“ Daß sich der neueste Rationalismus gegen dieses armselige Mittelding zwischen Glauben und Unglauben mit der ganzen Schärfe seines Witzes erhoben hat, wird vom Hrn. G. billigermaßen gelobt; daß derselbe aber die Wunder selbst fallen läßt, weil er an ihrer natürlichen Erklärung verzweifelt, das ist es, was ihn verdammt, was ihn von dem Throne, den er sich im Reiche des Geistes errichtet zu haben meinte, hinabstürzt in die Sphäre der Natur. Wie verhält sich nun die speculative Philosophie zu den Wundern? Unser Verfasser spricht sich darüber so aus: „Wer an den Geist nicht glaubt, der kann auch nicht an Wunder glauben. Wer aber an den absoluten Geist glaubt, der muß auch an seine Manifestationen in der Natur glauben, die dieser als Wunder erscheinen, und daher auf dem natürlichen Standpunkte geläugnet werden; denn das Wunder ist nichts anders, als das Zeugniß des göttlichen Geistes, dem widersprochen wird, indem es nach seiner Uebermacht in die Natur eindringt, der es doch nicht angehört. Das Wunder ist so einerseits der Siegesakt des Geistes über die Natur, auf daß sie den Geist als den Herrn anerkenne, und insofern die sinnliche Beglaubigung für die Sphäre der Natur, andererseits aber auch das Moment, an welchem die Natur, nachdem sie sich von ihrem Erstaunen erholt hat, Aergerniß

nimmt und zum Widerspruch sich verstockt.“ „Wenn nun,“ argumentirt der Verfasser weiter, „der speculativen Philosophie der wesentliche Unterschied des Geistes von der Natur nicht allein anerkannt, sondern zum Bewußtseyn gebracht wird u. s. w.: so ergiebt sich, daß sie .... die Wunder nicht allein nicht bestreitet, sondern vielmehr ebensowohl ihre Uebernatürlichkeit für die Natur, als ihre Natürlichkeit, d. h. ihre Nothwendigkeit und begriffsmäßige Wesentlichkeit für den Geist bewähret und verwahret.“ Dieser Wundertheorie, sofern sie sich als aus den Principien der Hegel'schen Philosophie hervorgegangenen geltend machen will, könnte zunächst entgegengehalten werden, was Hegel selbst über die Wunder und ihre Beglaubigungskraft ausspricht. Er sagt in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion [1]): „Wunder sind sinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden; und dieß Wahrnehmen selbst ist sinnlich, weil es eine sinnliche Veränderung ist. In Ansehung dieses Positiven, der Wunder, ist früher bemerkt worden, daß dieß allerdings für den sinnlichen Menschen eine Beglaubigung hervorbringen kann, aber es ist dieses nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann.“

„Das Geistige als solches kann nicht direkt durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptsache in dieser Seite der Wunder ist, daß man sie in dieser Weise auf die Seite stellt.“

„Der Verstand kann versuchen, die Wunder natürlich zu erklären, viel Wahrscheinliches gegen sie vorzubringen, d. h. an das Aeußerliche, Geschehene sich halten und gegen dieses sich kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann, denn das Geistige ist höher, als das Aeußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt

[1]) Werke Bd. XII. S. 160. 161.

werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugniß des Geistes genannt werden kann."

Hegel führt für seine Behauptung noch die Thatsache, daß die ägyptischen Zauberer die Wunder des Moses nachgemacht haben, — und den Ausspruch Christi an, welcher heißt: „es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe sie nicht erkannt;" und schließt mit dem Urtheile: „die Beglaubigung durch Wunder und das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geistes ist das wahrhafte." — Hrn. G. ist dieses Urtheil des Meisters der Philosophie, deren Apologie er sich so angelegen seyn läßt, nicht entgangen. Er erwiedert hierauf, daß nach den Aussprüchen des Erlösers selbst „das Wunder nur der unmittelbare Anfang von dem Wehen und Wirken des Geistes sey, indem es den natürlichen Menschen äußerlich ergreife und daß es eben deßwegen für diejenigen, die sich davon ergreifen lassen, als Brücke dienen soll zu dem Reiche des Geistes, welches nicht äußerlich, sondern inwendig sey." Ist damit die Ansicht des Verfassers mit der Ansicht Hegel's ausgeglichen? Wir glauben nicht. Wenn das Wunder eine Manifestation des Geistes, näher des absoluten Geistes für den an sinnliche Vermittlung gebundenen endlichen Geist ist: so geht die Beglaubigung, die es hervorbringt, allerdings von dem sinnlichen Eindrucke aus, ist aber deßwegen nicht eine ungeistige Beglaubigung, wie sie Hegel nennt, sondern ein, wenn gleich sinnlich vermitteltes, Zeugniß des Geistes für den Geist. Das Geistige kann allerdings nicht durch das Sinnliche beglaubigt werden. Aber ist denn das Wunder etwas nur Sinnliches? Widerspricht es nicht vielmehr den Bedingungen des sinnlichen Weltbewußtseyns? Ist es nicht wesentlich ein Akt, und zwar, wie Hr. G. es nennt, ein Siegesakt des Geistes? Und weil es dieses ist, ist es auch ein Zeugniß des Geistes für den Geist. Damit ist unser Verfasser einverstanden, während Hegel die Wunder

auf die Seite gestellt wissen will. So viel ist gewiß, daß die speculative Betrachtung der Wunder immer in dem Maße lichtvoll und wahr seyn wird, als sie in der christlichen Geschichtsanschauung ihre Basis hat, als die Wunder als Akte der göttlichen Vorsehung mit speciellster Zweckbestimmung erkannt werden, als die Wunder des Herrn und seiner Apostel in ihrer wesentlichen Beziehung zur Einführung des Christenthums in eine Welt, in der der Geist in der sinnlichen Erscheinung aufgegangen war, — zur Ueberwindung des griechisch-römischen Heidenthums durch das Christenthum aufgefaßt werden. Nur für die Speculation, die aus dem Boden des historischen Glaubens hervorgewachsen ist und fortwährend in ihm wurzelt, haben die Wunder eine absolute Bedeutung.

Doch wenden wir uns mit dem Verfasser zur speculativen Christologie. Hier sind vorzugsweise zwei Fragen zu erörtern: 1) „Welches ist die Lehre des Dr. Strauß von dem Gottmenschen? und 2) Wie verhält sich die speculative Philosophie zu dieser modernen Christologie?“ — Nach Dr. Strauß ist die evangelische Geschichte keine wirkliche Geschichte, keine objektive Wahrheit, sondern nur die subjektive That des des menschlichen Bewußtseyns, welche die ihm inwohnende Idee der Gottmenschheit, theils unwillkührlich, theils absichtlich in objektiven Mythen versinnlicht, bis es endlich — die eigenen Einbildungen und Einkleidungen einer blos allgemeinen Wahrheit als historische Thatsache sich aufdringen läßt.“ Die Idee der Gottmenschheit ist der Straußischen Ansicht zufolge nicht in einem Individuum verwirklicht, „sondern in der Gattung der Menschen, und auch nicht in dieser, wie sie jetzt, oder in irgend einem einzelnen Zeitpunkte ist, sondern nur in ihrer unendlichen nie geschlossenen Progression, in welcher sich die Totalität des Begriffs entwickelt.“ Die Gattung selbst faßt Dr. Strauß als Person, freilich nur als moralische Person, weßhalb seinem Christus keine individuelle, sondern nur eine moralische Existenz zukommt.

Bevor Hr. G. an die Beurtheilung dieser neuen Christuslehre geht, sucht er das Verhältniß der speculativen Philosophie zur modernen theologischen Weltbildung herauszustellen. An der letztern werden sofort zwei Seiten der Thätigkeit unterschieden, „die historische Kritik nemlich und die Dogmatik. — Gegenüber steht die Speculation als Philosophie der Geschichte. Die Kritik ist subjektiv, hat deßhalb ihren Gegenstand außer sich, und ist deßhalb „wesentlich negirend.“ Auf derselben Linie, d. h. außer ihrem Gegenstande steht auch die historische Apologetik des Christenthums, nur daß diese für, jene gegen ihren Gegenstand streitet. — Die Kritik bezweifelt, die Apologetik beweist die Geschichte. Aber die Geschichte wird nicht bewiesen, sie ist Entwicklung des Geistes nach ihrem eigentlichsten Wesen und erweiset sich darum an ihr selbst, sofern sie nur mit der ihr immanenten Dialektik getreu dargestellt wird. So ist sie Philosophie der Geschichte. — Aus der historischen Kritik ist die Christologie des neuesten Rationalismus hervorgegangen. Herr G. geht bei seiner Beurtheilung von der Voraussetzung aus, welche der destruktiven Thätigkeit des Dr. Strauß zu Grunde gelegen haben müsse, nämlich: „daß an der im Einzelnen und Aeußern so verdächtigen Sache (der evangelischen Geschichte) am Ende doch etwas wahr sey, und zwar eben das Unsinnliche wahr seyn müsse.“ Ohne diese Voraussetzung, meint der Verfasser, würde Strauß zu seinem Zerstörungswerke weder Muth noch Kraft gehabt haben. —

Welches ist aber der Rest positiver Wahrheit, „welchen sich die negative Kritik bewahrt hat?“ Der negative Inhalt der Strauß'schen Kritik ist: „Jesus ist nicht Christus,“ denn Christus ist kein Einzelner, der Gottmensch ist kein Individuum. Der positive Inhalt heißt: „die ganze Menschheit ist Christus.“ Was enthält dieses positive Princip an Wahrheit? „Soviel,“ sagt Hr. G., „daß Christo die ganze Menschheit, in ihrer Fülle und Integrität ebensowohl, als die Gottheit zukommt;“ — ferner „daß die Idee

Christi im Verhältnisse zu den Menschen nur in dem ganzen Menschengeschlechte zu ihrer Wirklichkeit und Wahrheit kommen kann.“ Ueber das letztere Moment der Wahrheit erklärt sich unser Verfasser deutlicher, indem er sagt: „Wie der Mensch als das Ebenbild Gottes erschaffen ist, so ist er zu der Ebenbildlichkeit Gottes berufen durch die Erlösung. Und die Erlösung ist als objektive Thatsache dadurch vollbracht, daß Christus der ganzen Menschheit eingepflanzt ist und in allen ihren Gliedern von Geschlecht zu Geschlecht ausgetragen wird, mithin insofern kein einzelner ist, sondern erst in Allen zusammengenommen zu dem Begriffe des vollkommenen Menschen sich entwickelt. So ist Christus die Idee, die in jedem menschlichen Bewußtseyn zum Grunde liegt, ohne in einem einzelnen zur Realisation zu gelangen. Objektiv ist mithin die Idee von Christo dem menschlichen Bewußtseyn immanent: aber eben nur die Idee, zu deren Realisation es kein Einzelner bringt, sondern nur das ganze Geschlecht am Ende der Zeiten. Mit andern Worten: Objektiv ist die Welt erlöst, aber weil nur objektiv, auch nur potentiell: um wirklich erlöst zu seyn, müßte sie auch subjektiv erlöst seyn, denn die Wirklichkeit des Geistes ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven. Subjektiv wird sie aber erst erlöst durch die Annahme der dem Bewußtseyn eingepflanzten Idee zur successiven Entwicklung derselben. Diese Annahme und Entwicklung ist der Glaube und das Wachsthum des Glaubens.“ —

So aufrichtig wir dem Verfasser darin beipflichten, daß Christus der ganzen Menschheit eingepflanzt ist und in allen ihren Gliedern Gestalt gewinnen soll, so müssen wir seiner angeführten Erklärung doch einige wesentliche Berichtigungen beifügen. Der Verfasser sagt, der Mensch sey durch die Erlösung zur Ebenbildlichkeit Gottes berufen; somit wäre der Mensch durch die Sünde der Ebenbildlichkeit Gottes beraubt worden, was ein protestantischer Irrthum ist. Der Mensch ist durch die Erlösung zur Gottähnlichkeit, zur

Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche ihm ursprünglich nicht durch die Schöpfung, sondern durch die höhere Lebensvermittlung zu Theil ward, und welche er durch die Sünde verloren hat, berufen. Dann können wir es nicht billigen, daß Christus die in jedem menschlichen Bewußtseyn zu Grunde liegende Idee genannt wird. Mit Christus ist uns allerdings die Idee der vollkommenen Menschheit gegeben, damit ist er selbst aber nicht erschöpft und darum ist es mindestens ungenau von Christo schlechtweg als von einer Idee zu sprechen. Endlich wird der Glaube und das Wachsthum des Glaubens als das Medium bezeichnet, durch welches die subjektive Erlösung vollzogen wird. Wir müssen, ohne uns in weitläufige Erörterungen einzulassen, vom katholischen Standpunkte aus behaupten, daß nur die volle und innige Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, die gläubige Hingebung an Ihn und das freie Mitwirken mit seiner Gnade uns der Erlösung theilhaftig mache.

Der Verfasser geht nun zu der wichtigsten Frage über, sie heißt: Ist dieser Christus nur die erst noch zu realisirende Idee, oder liegt der Idee der Gottmenschheit vielmehr nicht blos eine moralische, sondern reale Persönlichkeit zu Grund? — Strauß will auch die Gattung als Person erkannt wissen, nicht nur dem Einzelnen, sondern auch dem Ganzen schreibt er Persönlichkeit zu. Dagegen spricht sich Hr. G. entschieden so aus: „es fehlt der Persönlichkeit des Geschlechts nach der Strauß'schen Theorie die Individualität, näher die subjektive Persönlichkeit, darum wird auch dem Menschengeschlechte nicht die volle, reale, sondern nur die moralische, ideale oder mystische Persönlichkeit zugeschrieben. Insofern sie nur moralisch ist und bleibt, insofern ist sie zunächst doch nur ein anderer Name, um die Gattung als Eins, als Ganzes zu fassen. Als Einheit, als Ganzheit ist nemlich die Gattung noch nicht Person, wie wir an der Natur und ihren Gattungen sehen. Zur Persönlichkeit gehört nach ihrem Begriffe nichts so sehr, als die

Individualität, und zwar die Individualität des Subjekts." Der Verfasser will demnach zeigen, „wie die moralische Persönlichkeit der Menschheit nur dadurch zur wirklichen wird, daß sie in einem Individuum ganz ist u. s. f." Zur Einleitung dient das Beispiel vom Staate, dem eine moralische Persönlichkeit zugeschrieben wird; zur wirklichen Persönlichkeit gelangt aber der Staat nur in der Person des Monarchen, also in einem Individuum. So verhält es sich mit der Menschheit, sie kommt „nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben ist, welches für sich ein Individuum ist: denn aller Persönlichkeit liegt wesentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürsichseyn des Subjekts, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibes zu Grunde."

Es möchte zum Verständnisse des Angeführten nicht überflüssig seyn, den Begriff der Persönlichkeit, wie er von G. ganz eigenthümlich verstanden wird, etwas näher zu bezeichnen. Die Seele erscheint zuerst als ein für sich seyendes Wesen, somit als ein Individuum. Ein Individuum ist aber jedes andere in sich beschlossene Ding. Die Seele als Seele ist aber das Princip aller Individualität, sie ist das Individuum vorzugsweise, das Untheilbare, das Einfache und die Einheit. Sie verhält sich deßhalb zur Welt, wie Eins zu Vielem, sie ist selbst die Einheit des Vielem. Von der Welt wird das Individuum in sich reflectirt, die Seele erfaßt sich als ein Inneres, sie entwickelt sich zum Bewußtseyn und damit wird das Idividuum Subjekt. Hiermit tritt der Gegensatz zwischen Bewußtseyn seiner und des Andern ein; dann scheidet das Subjekt wieder sich selbst in Seele und Leib, und das Andere in Objekt und Subjekt. Indem auf solche Weise das Subjekt nicht allein das Objekt in sich, sondern auch das Subjekt außer sich findet, erweitert sich der Kreis bis zum höchsten Subjekte. Das Selbstbewußtseyn hat seine Wahrheit im Gottesbewußtseyn. Wenn nun das Subjekt vom höchsten Subjekt durchdrungen wird, so daß der

anfängliche Gegensatz zur Gemeinschaft sich verklärt, wird es Person. Die Persönlichkeit bewährt sich als Durchdringlichkeit[1]). Während also der gewöhnliche Sprachgebrauch mit „Person und Persönlichkeit" fast immer das Eigenthümliche und Individuelle bezeichnet, will Hr. G. den Charakter der Geistigkeit damit ausdrücken. — Wir kehren zu unserem Referate zurück. Sowie der Persönlichkeit des einzelnen Menschen die Individualität wesentlich zu Grunde liegt, so kann auch der Menschheit nur insofern wirkliche Persönlichkeit zukommen, als sie in Einem Individuum ganz ist. Dieses Individuum ist der Urmensch, der kraft seiner Individualität das Menschengeschlecht zur Einheit zusammenhält, kraft seiner Persönlichkeit die einzelnen Menschen durchdringt oder personifizirt. Weil der Urmensch es ist, durch welchen die Einheit des Menschengeschlechtes zur wirklichen Einheit gelangt, geht er nicht aus der Reihe der übrigen durch ihn vereinigten Individuen hervor, sondern steht über der Gattung, und ist vor ihr; er schafft sie und durchdringt sie, indem er in sie eingeht. „Wie aber," fährt der Verfasser fort, „Christus von der Menschheit, als der Gemeinde, welche ist und wird, nicht bedingt ist, sondern vielmehr sie bedingt und durchdringt, so ist doch sein Reich unter den Menschen insofern von diesen abhängig, als sie frei sind: seine Monarchie und Herrschaft wird mithin erst dann vollkommen seyn, wenn alle Glieder des Reiches, welche berufen sind, sich von ihm durchdringen lassen. Die Abhängigkeit Christi ist in der Geschichte wirklich geworden — und in der Offenbarung als Erniedrigung ausgedrückt." Dieser Darstellung läßt sich, die Eigenthümlichkeiten der Ausdrucksweise abgerechnet, nichts anhaben; es muß vielmehr der wesentliche Fortschritt in der speculativen Auffassung des Dogma gebührend anerkannt werden. Dieser Fortschritt bewährt sich in

---

[1]) Göschel. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. S. 109. 110.

drei Gedankenbestimmungen. 1) Der Glaube hält fest an dem historischen Christus, der Verstand läßt den Gottmenschen in den Begriff der Gemeinde übergehen und in dieser unsichtbar verschwinden, so daß ihm nur noch eine moralische oder ideale Persönlichkeit zukommt. Der vernünftige Gedanke erfaßt den Gottmenschen als historische und ideale Person zugleich, die Menschheit in ihrer vollen Einheit und Wahrheit nur in dem Haupte, welchem die Individualität und Persönlichkeit gleich wesentlich ist. 2) So wie die Individualität und Persönlichkeit des Urmenschen speculativ erkannt wurde: so auch „die Unabhängigkeit des Urmenschen von der Menschheit, und die Abhängigkeit der Menschheit von dem Urmenschen.“ „Im Glauben,“ sagt der verehrte Verfasser, „ist der Urmensch das *Prius:* so ist er es auch wirklich: der Gedanke findet ihn zwar zuletzt, als seine Krone, aber zugleich als den Anfang, zu dem er rückwärts aufsteigt, indem er von den Wirkungen auf die Ursache zurückgeht.“ Weil in der bedingten Entwicklungsreihe, wird weiters bemerkt, das Einzelne dem Allgemeinen und das Niedere dem Höhern vorausgeht, so könnte man sagen, die Menschheit entwickle sich allmälig zur Persönlichkeit, „und eben darum auch erst in ihr und mit ihr, aber nicht vor ihr dasjenige Individuum, in welchem sie ihr Haupt finde.“ Dabei vergißt man aber, daß das Bedingte das Unbedingte voraussetze. Selbst der analytische Gedanke setzt das Vollkommene, als im Anfange schon implicite vorhanden voraus, nur fehlt im gegebenen Falle dem vorausgesetzten Vollkommnen das Beste, weßhalb es mit sich selbst im Widerspruch ist. „Der zur Vervollkommnung berufenen Menschheit muß mithin der vollkommene Mensch als Schöpfer und Erzieher vorausgehen, womit die analytische Entwicklungsreihe zugleich als synthetische sich erweiset.“ 3) Ist der Urmensch gleich selbstständig für sich und unabhängig von der Menschheit: so ist doch sein Reich von den einzelnen Individuen des endlichen Geistes abhängig. „In der ersten Beziehung ist der Gottmensch der Absolute in sich selbst: dieses

ist seine Offenbarung ad intra. In der zweiten Beziehung sagt auch die Schrift, daß der Mensch den Herrn verherrliche u. s. w.; dieß ist seine Offenbarung ad extra.« Sehr anziehend und geistreich ist die nunmehr folgende Beschreibung des Weges, welchen der blos natürliche Verstand durchwandelt, bis er bei dem juste milieu der moralischen Persönlichkeit des Gottmenschen anlangt und stehen bleibt, ohne die Widersprüche, in die er verfällt, zu entdecken. Der erste ist, daß die moralische Persönlichkeit, als Grundlage der Individuen und Personen des Geschlechtes diesen mehr gibt, als sie selbst hat, nemlich die Individualität. Der zweite ist, daß die Vielheit der Individuen der moralischen Persönlichkeit den Mangel der eigenen Individualität ersetzen soll, womit ein Inneres ohne Centrum statuirt wird. Der dritte ist, daß die höhere Einheit des Geschlechtes von den Individuen abhängig gemacht wird. Dieses ist im Wesentlichen das Resultat der Beurtheilung und respektive Widerlegung des positiven Princips der Straußischen Christologie. Und nun geht der Verfasser über zur Würdigung des negativen Princips, es lautet:

»Jesus ist nicht Christus, denn ein Einzelner ist nicht das Ganze: Jesus ist nicht der Herr, dem das Menschengeschlecht dienen müßte, sondern Jesus dient vielmehr den Brüdern.«

Herr Göschel macht sogleich darauf aufmerksam, daß hier eine Kategorie der Natur, nemlich der Begriff der Gattung in die Sphäre des Geistes übertragen werde, was schlechterdings nicht angehe. In den Sphären der Natur sey zwar innerhalb einer Gattung das einzelne Glied weder die Gattung selbst, noch mehr als die Gattung, weil es in ihr und aus ihr hervorgegangen sey; aber in einer höhern Sphäre sey schon das einzelne Glied mehr, „als die ganze Gattung der niedrigeren Stufe,“ und jeder einzelne Mensch deßhalb mehr, „als das ganze Universum der Natur mit allen seinen gestirnten Himmeln, Weltsystemen und Milch-

straßen; mehr als Thiere, Pflanzen, Steine und die Elemente zusammen genommen.“ Statt der Schlußfolge des Rationalismus, „wornach Jesus als Individuum nicht ganze Menschheit sey, folglich auch nicht die ganze Menschheit heilen und erfüllen könne,“ ergebe sich vielmehr eine andere Schlußfolge, „nemlich, daß Jesus als Christus, als Weltheiland nicht der geschaffenen Menschheit angehöre, sondern zu ihr sich erniedrigt habe u. s. w.“

Bekanntlich hat auch Schaller [1]) den Grundirrthum der Straußischen Christologie darin gefunden, daß das Verhältniß von Gattung und Exemplar auf das Gebiet des Geistes übertragen werde. Er hat gezeigt, wie das einzelne Individuum einer Gattung diese nur einseitig darstelle, weßhalb die Gattung als Allgemeinheit und Idealität nie zur wirklichen Existenz komme, — somit Begriff und Realität in ihr auseinanderfalle; — wogegen in der Sphäre des Geistes das Individuum als Ich, — als sich wissend und für sich seyend, zugleich das Allgemeine, die Gattung selbst sey. In der Natur herrsche noch die Entzweiung zwischen der Gattung und dem Individuum; werde dieses Verhältniß auf das Gebiet des Geistes übertragen, so mache man das Christenthum zur Religion der Entzweiung und vernichte damit seinen Kern, nemlich die Versöhnung. Es ist hier nicht des Ortes, die Eigenthümlichkeit der Schaller'schen Polemik herauszuheben und zu prüfen, auch ist es nicht unsere Aufgabe, zu zeigen, wie wenig der Schaller'sche Christus von dem Straußischen verschieden sey; — wir wollten nur so viel anführen, als nöthig ist, um bemerklich zu machen, wie weit Schaller mit unserm Verfasser zusammentrifft und wo er von ihm abweicht. Fahren wir deßhalb fort, über die speculativen Erörterungen Göschel's zu berichten.

---

[1]) Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der dogmatischen Grundidee des Lebens Jesu von Strauß, von J. Schaller, Leipzig 1838.

Das erste Resultat der Argumentation unseres Verfassers lautet also: „Wie jeder einzelne Mensch über der Natur steht, so steht der Gottmensch über der Menschheit und der Natur."

Nun handelt es sich noch um den Begriff des vollkommenen Individuums, welches von dem Rationalismus geläugnet wird. In der Natur, sagt Hr. Göschel, ist der Tod des Individuums negativ, der Gattungsproceß positiv das Höchste. In der Sphäre des Geistes tritt aber die Subjektivität auf die Seite des Individiums, der Einzelne ist nun ein subjektives Individuum, ein unendliches Endliches, — die Gattung wird zum Begriffe. „Wenn der Proceß — (und die Idee, in welcher alle Wahrheit und Wirklichkeit beruht, ist wesentlich Proceß,) darin besteht, daß die Subjektivität über ihre objektive Bestimmtheit siegt, und die Subjektivität die Form ist, in welcher die Individualität des Geistes sich verwirklicht, so ist eben dieselbige Individualität, welche als subjektiv im Processe bei sich bleibt und durch die Negation ihrer Bestimmtheit sich nicht selbst verliert." Wenn rationalistischer Seits die Subjektivität dem Geschlechte zugestanden wird, weil der Geist nur Einer sey, dabei aber bemerkt ist, man dürfe die Subjektivität nicht als Subjekt fassen: so ist diese Subjektivität ein abstrakter Begriff und die Einheit des Geschlechtes, dem sie zugedacht ist, ein leerer Name. Gegen eine solche Einheit des Geistes protestirt die Speculation, sie erkennt Subjektivität und Persönlichkeit als zum Wesen des Geistes angehörig, der eben als Subjekt für sich und in sich, als Person nicht für sich, sondern für andere Individuen sey, aber im Geiste. „Es ist dem Geiste so wesentlich, bestimmt, individuell, endlich zu seyn, als es zu seinem Wesen gehört, die Bestimmtheit zu negiren und überzugreifen, das Bewußtseyn würde ohne seine Bestimmtheit das leere Allgemeine seyn." Nun wird von den Rationalisten diese Bestimmtheit zugegeben, aber nur als vorübergehender Modus des allein bleibenden Allgemeinen. Die individuelle Bestimmtheit wird fortwährend von dem Allgemeinen verschlungen.

Dieser Vernichtungsproceß gründet sich auf den Schluß: Die Bestimmtheit ist die Negation der Allgemeinheit; die Negation der Bestimmtheit ist somit die Negation der Negation, wodurch das Allgemeine wieder hergestellt wird. Hr. Göschel wendet sehr richtig ein, daß dieses gerechnet, nicht gedacht sey; wenn die Formel gedacht werde, so ergebe sich, „daß die erste Negation, nemlich die Negation des Allgemeinen, das Allgemeine nicht vernichte, sondern verwirkliche, weil bestimme, — **negatio est determinatio**, — und daß in gleicher Weise die zweite Negation, nemlich die Negation dieser Bestimmung oder Verwirklichung die Bestimmtheit nicht vernichte, sondern erhalte und fördere, weil die Gränzen erweitere." Weil in der Individualität eine der Unendlichkeit und Freiheit des Geistes unangemessene Schranke gesehen wird, so erörtert der Verfasser die Individualität als Schranke noch genauer. Das Resultat ist, daß diese Schranke nicht eine unbewegliche sey, sondern kraft ihres Inhaltes sich erweitere. An der successiven Entwicklung des endlichen Geistes erweise sich die Negation der Individualität sichtlich als konservative Promotion der Gränze. Aber auch am Vollkommensten sey „die Individualität die Bestimmtheit der Allgemeinheit und die Persönlichkeit die Allgemeinheit der Individualität. So glaubt Herr Göschel den Begriff des vollkommenen Individuums, welcher der Stein des Anstoßes für den natürlichen Verstand ist, gerechtfertigt zu haben.

Es wird nun noch gezeigt, wie die Urmenschheit von ihrer historischen Erscheinung zu unterscheiden aber nicht zu scheiden sey, und wie die Erniedrigung des Gottmenschen mit zu seiner Vollkommenheit gehöre, doch müssen wir jetzt davon absehen. — Insofern sich unser Verfasser zur Aufgabe machte, darzuthun, daß aus einer blos moralischen Persönlichkeit die Einheit unseres Geschlechtes nicht begriffen werden könne und daß der Begriff eines vollkommenen Individuums nicht nur keinen Widerspruch in sich enthalte, sondern daß der speculative Gedanke nothwendig zu diesem Begriffe fortschreite, —

hat er seine Aufgabe mit ebensoviel Schärfe als dialektischer Gewandtheit gelöst. Man hat ihm mit großem Unrecht zugemuthet, er hätte die Erhabenheit des Jesus von Nazareth über die ganze Menschheit und seine Identität mit dem Urmenschen außer Zweifel setzen sollen [1]). War es nicht zunächst um den Nachweis der Unhaltbarkeit der Straußischen Principien zu thun? Die Menschheit ist Christus, sagt Strauß, der Menschheit kommt aber nur moralische Persönlichkeit zu. Göschel weis't nach, daß eine blos moralische Persönlichkeit, als Grundlage der Individuen des Geschlechtes statuirt, ein Unding sey. Strauß behauptet, ein Einzelner sey nicht das Allgemeine und Ganze, darum Jesus nicht der Christ. Göschel zeigt, daß dem Geiste, also dem Allgemeinen, die Individualität wesentlich sey. Mehr lag nicht in seiner Aufgabe.

Weil sich der ganze bisher erörterte Streit auf die Frage zurückführen läßt, „ob und in wie fern und in wie weit dem Gattungsbegriffe der Menschen wirkliche, d. h. selbstständige oder blos moralische Persönlichkeit zukomme:" so sieht unser Verfasser den alten Kampf zwischen Realismus und Nominalismus darin auftauchen und nimmt Veranlassung, denselben noch einmal auf das Forum zu bringen und von seinem Standpunkte aus Gericht darüber zu halten. Die Darstellung der Streitpunkte ist ungemein klar, die Untersuchung besonnen, gewandt und scharfsinnig, das Urtheil, durch welches jeder Parthei ihr Recht und Unrecht zugeschieden wird, ist bestimmt und trefflich motivirt, so daß wir dem Verfasser für diese Beleuchtung der Hauptfragen der mittelalterlichen Philosophie aufrichtigen Dank wissen. Der Raum dieser Blätter erlaubt nicht, dem Verfasser ins Einzelne zu folgen. Wir müssen uns daher auf eine Angabe des Resultates beschränken.

Der Nominalismus und Realismus stehen sich gegenüber, indem dieser der Idee, dem Allgemeinen, der Gattung

[1]) J. Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Berlin 1839. S. 52. 53.

u. s. w. die Realität ohne Unterschied zuschreibt, jener aber abspricht. Dem ersteren zufolge haben nur die einzelnen Erscheinungen, dem zweiten zufolge hat nur das Allgemeine Realität. Aber dem Allgemeinen kann ohne Individualität die Realität nicht zugeschrieben werden; ebensowenig kann die Realität dem Individuum, das nicht Träger des Allgemeinen ist, zukommen. Zur Realität gehört ebensowohl das Allgemeine, als das Individuelle, — das Seyn und das Dieses, das ist. Das Allgemeine muß daher als Denkendes Subjekt, als selbst erfaßt, und das Prädikat der Realität zu dem Begriffe der Selbstständikeit erhoben werden. In der Sphäre des Geistes hat deßhalb der Realismus mit seiner ersten Behauptung seine Wahrheit, wogegen er auf die Natur angewandt, unwahr ist. Dagegen ist der Nominalismus wahr in der Sphäre der Natur, wird aber unwahr, sobald er auf das Gebiet des Geistes übertragen wird u. s. w. „Die Wahrheit des Nominalismus und Realismus," sagt Hr. G., „ist der Personalismus," denn nicht der Sache, sondern der Person komme Wirklichkeit zu, nicht die persönliche Einheit der Individuen, sondern nur die Eigenschaften und Attribute seyen bloße nomina. Dagegen haben auch die Individuen, sofern sie persönliche Individuen sind, Realität, was der Realismus übersehen hat. Als den eigentlichen Wendepunkt seiner Speculation bezeichnet Hr. G. die Unterscheidung zwischen dem Einzelnen in der Natur und dem Einzelnen im Geiste, und zwischen dem Allgemeinen, das sich selbst von Ewigkeit zur Individualität verwirklicht und dem Einzelnen, das sich in der Zeit durch das Allgemeine zum Allgemeinen seiner Sphäre verwirklicht. Die Natur bringt es innerhalb ihrer selbst nicht zur wahren Individualität, — sie finde die Einheit von Leib und Seele erst im endlichen Geiste im Menschen, der deßhalb die Wahrheit der Natur sey und sie erlöse. Mit dem Unterschiede zwischen dem endlichen und absoluten Geiste verhält es sich nach der Ansicht des Verfassers so: „der absolute Geist ver-

wirklicht sich selbst von Ewigkeit, indem er sich verendlicht; der endliche Geist ist verwirklicht, indem er mit der endlichen Bestimmtheit anfängt.“ Es wird somit die Endlichkeit des göttlichen Geistes von der des menschlichen unterschieden; die göttliche Menschheit, Urmenschheit, von der geschaffenen Menschheit; dieser Unterschied wird nur durch den Urmenschen aufgehoben, wenn er selbst in die Reihe der geschaffenen Menschen eintritt. Wir können hier, so sehr wir das Be- Bestreben des Verfassers ehren, die Bemerkung nicht unterdrücken, daß es eine gänzliche Verwirrung der Begriffe ist, die Kategorie der Endlichkeit auf Gott zu übertragen. Endlich ist, was nicht aus und durch sich selber ist, was es ist, der menschliche Geist ist endlich, weil der letzte Grund seines Daseyns und Lebens nicht in ihm selbst, sondern in einem Andern, nemlich in Gott liegt. Wenn der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste nur darin besteht, daß jener sich selbst verendlicht, dieser verendlicht ist: so ist der verendlichte göttliche Geist von dem verendlichten menschlichen Geiste nur durch die Art der Verendlichung verschieden und der Begriff der Schöpfung verliert sich in dem Begriffe der Emanation.

Wie verhält sich, fragt der Verfasser am Schlusse seiner Erörterungen, die Religion zur Religionsphilosophie? „Der Gedanke, heißt es S. 182 ff., ist dem Glauben immanent und wird ihm nicht anders woher zugebracht. Der Gedanke liegt aber nicht im Glauben, um unthätig liegen zu bleiben, sondern sich zu regen und zu bewegen.“

„Durch die ersten Regungen des Gedankens wird der Glaube leicht aus seiner Fassung gebracht, weil die erste Weise der Unmittelbarkeit gestört wird.“

„Je treuer der Gedanke in der Bewegung sich selbst bleibt, desto ruhiger wird ihr Verlauf, weil stetiger die Gliederung seyn, desto sicherer ist der Sieg, welchen der Inhalt des Glaubens gerade durch die Form, die ihn anfangs störte, davon trägt.“

„Wie der Gedanke als die Seele dem Glauben immanent ist, so ist auch der Glaube als der Leib dem Gedanken immanent. Wie die Seele ohne den Leib nicht wahrhaftiger Geist ist, so ist der Leib ohne die Seele nicht Leib, sondern Leichnam."

„Wie der Glaube, als der integrale Leib des Gedankens diesem nachgeht, wenn der Gedanke fortgeht und in seine Momente sich zerlegt, so ist umgekehrt der Gedanke, als das Zeugniß und Pfand des Geistes, der Gefährte, welcher den Glauben nicht verläßt, wenn dieser schwach und faul wird."

„Der Gedanke entwickelt nicht allein die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wahrheit, sondern eben hiermit auch die Wirklichkeit: er wird hiermit zur Philosophie der Geschichte. Der Gedanke zeugt daher nicht allein: Es ist ein Christus; sondern weil er den Inhalt an ihm selbst hat, näher, weil der historische Inhalt, weil die Wirklichkeit selbst Gedanke ist, so zeuget auch der Gedanke in dem einzelnen Subjekte: dieser ist Christus. Die Vernunft ist wirklich: die Wirklichkeit ist Vernunft. So wird der Gedanke durch den Glauben real: er ist nicht wirklich ohne durch den Glauben, er wird es aber durch seinen Inhalt."

„Eben so zeuget der Glaube nicht allein historisch: dieser ist Christus; sondern weil er des Geistes ist, so zeuget er auch: dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. So wird der Glaube durch den Gedanken ideal."

„Der Glaube bekennet sich zu seinem Gedanken, wenn er zeuget: die Wirklichkeit ist die Wahrheit, denn sie ist Geist und ist Leben. So ist auch der Gedanke ohne seinen Inhalt nicht der wirkliche Gedanke..... Die Geschichte ist selbst Philosophie, die Objektivität und Wirklichkeit der Philosophie."

Wir haben diese Korollarien wörtlich angeführt, weil sich in ihnen der Charakter der Philosophie des Verfassers kurz und bündig ausspricht. Alle Speculation beruht ihnen zufolge auf dem Glauben und ist nur so lange wahr, als sie

diesen ihren Grund und Boden nicht verläßt. Der Inhalt alles wahren menschlichen Wissens ist die göttliche Offenbarung und die Philosophie ist nur dann versichert, auf ihrem Wege nicht verirrt zu seyn, wenn ihr Resultat dasselbe enthält, was der Glaube schon unmittelbar hatte. Das Verhältniß der Philosophie zur positiven Offenbarung ist sonach dieses: die Philosophie vermittelt die subjektive Erkenntniß des Offenbarungsinhaltes, oder sie entwickelt diesen Inhalt für das Erkennen. — Dadurch ist die Philosophie des Verfassers toto coelo von der Hegel'schen verschieden; sie ist ihrem Grundcharakter nach christlich und beharrt in der Demuth des Glaubens: Hegel behauptet zwar auch, die Philosophie setze nichts voraus, als den objektiven Gedanken und ihr ganzes Geschäft bestehe darin, zuzusehen, wie dieser sich entwickle und erfülle: allein, es ist doch nur der subjektive Denkproceß, der sich als allgemeine absolute Thätigkeit geltend macht, und darum für die absolute Methode sich ausgibt und Hegel hat in seinen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte auf das eklatanteste gezeigt, wie wenig ihn die positive Offenbarung in seiner Geschichtsanschauung bestimme. Bei Hegel ist die Vernunft, und zwar die endliche, menschliche Vernunft ihr eigener Inhalt, und nichts ist außer ihr: bei Göschel bekommt die Vernunft ihren Inhalt aus der Offenbarung, entwickelt ihn und wächst mit ihm, so daß Gefäß und Inhalt sich gegenseitig durchbringen und zu lebendiger Einheit sich verbinden.

Weil Göschel im Christenthume die absolute Wahrheit als gegeben anerkennt, so sind ihm die Kategorieen nur die Fäden, an welchen das endliche Denken zum absoluten Gedanken emporsteigt. Dagegen haben die Kategorieen bei Hegel eine ganz andere Bedeutung. Sie sind die Weisen des göttlichen Seyns und Denkens selbst, sie sind die Arten der Manifestation des göttlichen Logos in dem Sinne, daß der göttliche Logos nur in ihnen seine Existenz hat. Deßhalb wird es immer eine verzweifelte Aufgabe bleiben, den Vorwurf des Pantheismus von der Hegel'schen Lehre abzuwälzen.

„Sie vermengt die unkreatürliche, ewige Selbstmanifestation Gottes mit seiner blos zeitlich kreatürlichen.“ Gott offenbart sich, und offenbart sich für den Menschen, seine Offenbarungen sind deßhalb den Denkbestimmungen, den Entwicklungsgesetzen des endlichen Geistes ganz angemessen, aber er selbst ist deßhalb nicht an die Kategorieen gebunden. Wir wünschten im Interesse der Philosophie, daß Hr. G. es unumwunden bekennen möchte, daß sein Standpunkt nicht mehr der Hegel'sche ist, obgleich er seine formale Bildung Hegel verdankt. Von seinem gläubigen Sinne, von seinem edlen und warmen Gemüthe, verbunden mit seltenem Scharfsinn und großer dialektischer Gewandtheit erwarten wir noch schöne Früchte auf dem Gebiete der christlichen Religionsphilosophie.

2.

Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus von Dr. Johann Bapt. Baltzer, öffentl. ordentl. Professor bei der katholisch-theologischen Facultät an der Universität zu Breslau. Erstes Heft. Breslau, Verlag von Ferdinand Hirt. 1839. XVI. u. 237 S.

Würde dem Referenten das Interesse an der Wohlfahrt der Kirche und am Gedeihen der katholischen Wissenschaft nicht höher stehen, als seine subjectiven Liebhabereien, er hätte sich nimmer herbeigelassen, ein Buch öffentlich zur Sprache zu bringen, das lieber ungeschrieben und ungedruckt geblieben wäre, und das nur dazu dienen kann, die Unkundigen in ihrer guten Meinung zu berücken und die Betheiligten zu erbittern. Da Referent weder zu den Einen noch zu den Andern gehört, also einerseits mit dem Stand der Dinge

vertraut zu seyn glaubt, andrerseits von Hrn. Baltzer nicht namentlich angefochten ist, so wird es ihm das Publikum und und vielleicht Hr. Baltzer selber Dank wissen, wenn er sich mit der vorliegenden Broschüre etwas umständlicher abgiebt.

Die äußere Geschichte des Hermesianismus und der Verlauf der in Betreff seiner angeregten Streitigkeiten darf als bekannt vorausgesetzt werden. Man hatte erwartet, die betheiligten Professoren werden, unbeschadet der lobenswerthen Pietät gegen ihren verstorbenen Lehrer und Meister, das Interesse der Kirche und Wissenschaft allein ins Auge fassen und vor Allem darauf Bedacht nehmen, sich mit ihren seitherigen oder vermeintlichen Gegnern zu versöhnen und der katholischen Christenheit eclatante Beweise ihrer guten Gesinnung vorzulegen. Auch Referent war dieser Erwartung zugethan, und wollte sich weder durch etliche Fingerzeige der Bonner Zeitschrift, noch durch die Jansen'sche Signatur, noch durch die Obelisken und andere literärische Kämpfe, Angriffe und Vertheidigungen in derselben stören lassen. Mit steigender Theilnahme sah er dem Erscheinen der durch das Gerücht längst verheißenen Schrift des Hrn. Baltzer „über Katholicismus und Protestantismus" entgegen. Hr. Baltzer, dachte er, ist als Einer der namhaftesten Hermesianer bekannt; die Hitze des Streites hat sich großentheils gelegt: welch herrliche Veranlassung, eine friedliebende Gesinnung zu offenbaren, etwaige Mißverständnisse zu beseitigen, Befürchtungen niederzuschlagen, die Schule zu verlassen und wieder im großen Vaterhause sich anzusiedeln und mit freundlicher Begrüßung den übrigen Geschwistern entgegen zu gehen!

Nun, nachdem Referent das Buch wieder und wieder gelesen, muß er sich mit Wehmuth bekennen, daß er um den größten Theil seiner Hoffnungen betrogen worden, und daß gewisse Zeitungen nach ihrer Weise gesprochen, als sie den strengen katholischen Standpunkt dieses Buches anpriesen. Ueber Katholicismus und Protestantismus hat Hr. Baltzer nur Weniges vorgebracht; das Gute unter diesem Wenigen

war durch die Möhler'sche Symbolik längstens bekannt, das Uebrige sind Eigenthümlichkeiten der Schule, die selten Stich halten. Um so weitläuftiger hat der Verfasser sich mit namhaften katholischen Theologen und etlichen süddeutschen Zeitschriften abgegeben und nachzuweisen gesucht, daß hier ganzer und halber Pantheismus spucke, Lamennäismus und Bautänismus, Nihilismus und Monismus; dagegen bei den Hermesianern und etlichen Andern purer Katholicismus; und daß die Opposition wider das Hermesische System, wo nicht in Ignoranz oder andern noch schlimmern Dingen, so doch in unbewußter Verkommenheit in protestantisch-pantheistischen Vorstellungen hafte. Endlich verbreitet sich Hr. Baltzer noch über eine Menge Einzelnheiten, die den Titel seines Buches gar nichts angehen, und in einem wissenschaftlich seyn sollenden Werke gerne vermißt werden. Zum Unglück für den Leser, und zu seiner eigenen Bequemlichkeit hat der Verfasser noch obendrein seinen „ursprünglichen Entschluß: die Resultate seiner Studien über Katholicismus und Protestantismus in strengem Systeme hinzustellen, weil gut Ding Weile haben will," aufgegeben, sich nicht an „die Fesseln der Systematik angeschmiedet," um sich „eine freiere Bewegung und zur Noth auch unterbrechende Excurse in Aussicht zu stellen." Von dieser poetischen Licenz gedenken wir in unserm Berichte keinen Gebrauch zu machen und sehen uns deßhalb gedrungen, die Materien des Buches uns irgendwie zurecht zu legen.

Billigermaßen wenden wir uns zuerst an das, was den Hauptinhalt des Buches ausmachen sollte, an das Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus, und fragen: Was hat Hr. Baltzer „zur Vermittlung eines richtigen Urtheils" über diese beiden Gegensätze geleistet? Offenbar mußte er entweder auf den Zeitpunkt zurückgehen, in welchem sich Katholicismus und Protestan-

tismus factisch von einander los sagen, und sofort den dogmatischen Grundgedanken jeder der beiden Confessionen in seiner ganzen Schärfe erfassen, oder er mußte bei der unmittelbaren Gegenwart beginnen, dem Grundtone des beiderseitigen Glaubens und Lebens nachforschen, und so rückwärtsgehend denselben in seiner Continuität und Einfachheit ermitteln. Hr. Baltzer thut weder das Eine, noch das Andere, sondern sucht im ersten Capitel seine Leser „im Gebiete der neuern katholischen und protestantischen Wissenschaft und deren Verhältniß zum Leben in Kirche und Staat“ zu orientiren, und im zweiten über „wissenschaftlichen Gemeingeist und wissenschaftlichen Parteigeist auf katholischem und protestantischem Boden und dessen beiderseitiges Verhältniß zum Leben in Kirche und Statt“ dieselben aufzuklären, und, als hätte er mit der Aufschrift des ersten Capitels schon zu viel Systematik verrathen, bleibt er nach einem kurzen Paragraphen über die „Zeichen der Zeit“ bei der Kantischen Periode stehen und macht sofort in eigenen Paragraphen „Anmerkungen“ über „Ruge,“ „Klee,“ „Staudenmaier“ und andere Theologen der Gegenwart.

Indessen soll hiemit nicht ausgesprochen seyn, daß es unserm Verfasser durchgehends an einer principiellen Auffassung des protestantischen Gegensatzes zum Katholicismus gebreche. Manchmal kommen ganz treffliche Bemerkungen vor, nur Schade, daß dieselben gleichsam nur gelegenheitlich, als ob sie streng genommen nicht zur Sache gehörten, so hingeworfen werden. Was er zumal im zweiten Capitel über Objectivismus und Subjectivismus, über Autorität und Privatgeist, über Dogma und Theologumenon, über Symbolum und Wissenschaft, über stehende und bewegliche Elemente beibringt, hat meistentheils seine volle Richtigkeit; indessen ist man hierüber, wie bereits bemerkt worden, katholischer Seits schon längstens im Reinen, und der Wissenschaft fällt in diesem Betreff nur noch die Aufgabe anheim, die innere Nothwendigkeit und Zusammengehörigkeit dieser Punkte ans Licht zu

stellen. In andern Stücken aber spricht Hr. Baltzer Ansichten aus, die sich schwerlich von katholischer Anschauungsweise aus rechtfertigen lassen. Dieß thut er z. B. S. 26 u. ff. in seiner Polemik gegen W. v. Schütz und andere katholische Theologen. Schütz stellte den Satz auf: „daß die Autorität der Kirche allein die Quelle, die Norm und die Richterin in Glaubenssachen sey, aus der auch selbst die Autorität der Bibel abgeleitet werden müsse." Hr. Baltzer sieht hierin nur ein „modificirtes Lutherthum" und sagt unter Andern: „Zuerst steht Christus und seine göttliche Lehre in der Geschichte da, und in dieser Lehre die Verheißung einer Kirche, die noch nicht wirklich vorhanden, sondern erst künftig zu gründen ist. Darum geht der Glaube an Christus und an die göttliche Auctorität seiner Lehre (der Bibel), mit Einschluß des Glaubens an eine von Christo verheißene Kirche, dem Glauben an die wirkliche Gründung dieser Kirche und so auch dem Glauben an die unfehlbare kirchliche Auctorität des durch die Pfingstweihe eingetretenen apostolischen Lehramtes schon vorher. Wer also die Auctorität der Bibel, sofern sie das von Christo ausgegangene Wort Gottes enthält, aus der Kirche ableiten will, der muß die Kirche früher setzen, als Christum, und muß auch den Glauben an die Kirche früher setzen, als den Glauben an Christum und an seine göttliche Lehre." Zugleich unterläßt Hr. Baltzer nicht, sich auf die „Auctorität des heiligen Thomas, des heiligen Augustin [1]) und vieler anderer angesehener katholischer Theologen" zu beziehen, ohne jedoch die einschlägigen Belege vorzuführen.

Wir mögen diese Meinung unseres Herrn Verfassers ansehen, von welcher Seite wir wollen, so erweist sie sich als eine unbegründete. Ist jene Autorität die höhere, welche der Zeit nach die frühere ist, so steht die Kirche in allweg vor

---

[1]) Wahrscheinlich ist dem Hrn. Verfasser der Ausspruch dieses Kirchenvaters entfallen: „Ich würde der Schrift keinen Glauben schenken, so mich die Auctorität der Kirche nicht dazu vermöchte."

der heil. Schrift, es müßte denn nur diese vor der Sendung der Apostel und vor der Ausgießung des heiligen Geistes abgefaßt, oder es müßte der Herr mit der Bibel in der Hand in die irdische Erscheinung hereingetreten seyn. Ist dagegen jene Autorität die höhere, welche von Gott durch Wunder und Zeichen beglaubiget worden ist, so ist es hinwiederum nicht die Bibel, sondern die Kirche und ihre Predigt. Oder ist jene Autorität die höhere, welche, weil eine lebendige, sich selber interpretirt und Allen zugänglich ist, so kann wiederum kein Zweifel obwalten, ob der Bibel oder der Kirche der Vorrang gebühre. Unter Voraussetzung der Baltzer'schen Ansicht, welche indessen früher schon in der Bonner Zeitschrift gegen Möhler hervorgehoben wurde, läßt sich mit dem Protestantismus schlechthin kein Abkommen finden. Die ganze Controverse dreht sich dann, bei gegenseitiger Annahme des göttlichen Ansehens der Schrift, um die Interpretation einzelner Stellen, als wodurch ermittelt werden soll, ob Christus eine Kirche gewollt oder nicht gewollt, gestiftet oder nicht gestiftet, unfehlbar gemacht oder nicht gemacht habe. Wie weit es aber der Protestantismus hinsichtlich dieser Fragen schon gebracht, sollte einem öffentlichen Lehrer der Theologie wohl nicht fremd seyn. Indeß dieß göttliche Ansehen der Schrift selber, — worauf gründet es sich? Auf die Autorität Christi? Christus hat ja nur geprediget, nicht geschrieben. Also auf die Autorität der Apostel. Warum ist aber diese Autorität eine göttliche? Weil sie den heiligen Geist empfangen. Was bezeuget mir dieses Empfangenhaben? Die Gründung der Kirche durch die Apostel und die ihrer Wirksamkeit zu Theil gewordene göttliche Beglaubigung. Man sieht, wie durch eine Reihe naheliegender Fragen man immer wieder auf den Satz zurückgeführt wird: daß die Bibel nicht nur ihr richtiges Verständniß, sondern auch ihre Autorität von der Kirche empfange, und daß, was im Protestantismus als Factum vorliegt, die Bibel in ihrer Losgerissenheit vom Zeugniß und Ansehen der Kirche mehr und mehr ihres

göttlichen Ansehens beraubt werde. Das gleiche Resultat ergiebt sich, wenn wir den natürlichen Verlauf der Sache in Betracht ziehen. Versetzen wir uns in die ersten Tage der Kirche. Ein Heide soll bekehrt werden. Ein Apostel predigt ihm das Evangelium. Das Gesagte kommt ihm so unwahrscheinlich und widersinnig vor, daß er die Lehre vom Kreuze für eine Thorheit erachtet. Da kommt zum Worte das Zeichen. Das Zeichen weist auf Gott zurück, also muß auch das Wort von Gott seyn. Sonach dürfen auch die primitiven Zeichen nicht in Abrede gestellt, das gleichlautende Wort nicht verachtet werden. Dieß ist der natürliche Gang; der unnatürliche ist der, daß dem Unbekehrten die Bibel in die Hand gegeben wird, auf daß er in ihr Gottes Wort finde und in ihr Christus und die Kirche aufsuchen und glauben lerne.

Es fehlt nur noch, daß unser Hr. Verfasser mit seinen eigenen Principien in Widerspruch komme, um die Handgreiflichkeit seiner Polemik wider katholische Theologen darzuthun. Auch hieran läßt er es nicht gebrechen. Er eifert gewaltig wider Klee, daß dieser von einem „uns eingeschaffenen“ und „eingeborenen Gottesbewußtseyn“ redet und des Dafürhaltens ist, es könne von eigentlichen Beweisen für das Daseyn Gottes nicht die Rede seyn. Hr. Baltzer dagegen läßt die Vernunft aus der natürlichen Offenbarung die Erkenntniß Gottes, respective den Glauben an das Daseyn Gottes gewinnen. Also müßte seiner obigen Argumention zufolge auch die Vernunft früher gesetzt werden, als die natürliche Offenbarung, und diese früher, als Gott selbst; denn die begründende Autorität muß ja vor der begründeten seyn! So aber verhält es sich freilich nicht, und es ist eitel Spiegelfechterei, darum nichts von Beweisen für das Daseyn Gottes hören zu wollen, weil in denselben eine frühere oder höhere Autorität der Vernunft angenommen würde, als die Autorität Gottes ist, weil die Vernunft über Gott gestellt würde. Hiemit wollen

wir aber nicht gesagt haben, daß ein Beweis, oder besser ausgedrückt, ein Nachweis vom Daseyn Gottes für die menschliche Vernunft möglich wäre, wenn ihr nicht ursprünglich das Gottesbewußseyn eingeschaffen worden wäre. Abgesehen nämlich davon, daß sich keine ursprüngliche Berührung des Schöpfergeistes mit dem kreatürlichen Geiste ohne Vermittlung des Gottesbewußtseyns denken läßt: so erfordert schon der natürliche Gang alles Erkennens schlechthin jene Annahme. Nur weil dem menschlichen Geiste die Ideen der Dinge eingeboren sind, ist er im Stande, aus der Erscheinung der Dinge ihre Wesenheit zu erfassen und aus den Schlußsätzen die Prämissen zu folgern. Wenn es daher constante Lehre der Schrift, der Kirche und der ausgezeichnetsten katholischen Theologen ist, daß die Vernunft fähig sey, aus der natürlichen Offenbarung Gottes sein Daseyn und seine Eigenschaften zu erschließen, so bildet der Gedanke an die dem Menschengeiste inwohnende Idee Gottes den Hintergrund dieser Lehre, und die von Hrn. Baltzer angefochtenen Theologen, weit entfernt Pantheisten oder verkommene Protestanten zu seyn, haben vielmehr das Verdienst, den tiefen Grund der katholischen Doctrin wissenschaftlich nachgewiesen zu haben, und der ihnen gemachte Vorwurf würde nur dann begründet seyn, wenn sie mit den Reformatoren durch die Sünde das Ebenbild Gottes und damit auch die Idee Gottes und das Gottesbewußtseyn zu Grunde gehen ließen. Wie der Apostel lehrte, so lehren auch sie: Je mehr der Mensch der Sünde verfiel, um so mehr erbleichte sein Gottesbewußtseyn, und je mehr dieß geschah, um so weniger vermochte er Gott aus seinen Werken zu erkennen, um so mehr kam ihm der Glaube zwar nicht an das Daseyn, aber an die Einheit und die Eigenschaften Gottes abhanden, er schuf sich Götzen nach eigenem Gelüsten und seine Vernunft- (oder Unvernunft-) Götter waren nicht der wahre Gott.

Es hält nicht schwer, die Analogie dieser Doctrin mit der Kirchenlehre über die Art und Weise, wie sich der Glaube an

Christus als den Welterlöser vermittle, nachzuweisen. Der Kreis ist hier nur ein engerer. Christus spricht göttliche Worte und verrichtet göttliche Thaten. Der Mensch hört jene und siehet diese, dennoch kommt er durch sie allein noch nicht zum Glauben an Christus, sondern es muß ihn die Gnade des Vaters ziehen. Ebenso sieht der Mensch die Werke Gottes und beobachtet das Walten Gottes; er käme aber gleichwohl nicht zu Gott und seiner Erkenntniß, wenn den natürlichen Anregungsmomenten nicht ein übernatürlicher Akt von Seite Gottes, die Befruchtung mit dem Bewußseyn, mit der Idee Gottes, vorausgegangen wäre.

Wie schon gesagt, ist es Hrn. Baltzer, zum Mindesten in dem vorliegenden ersten Heft, vorzüglich darum zu thun, auf die unkirchlichen, von protestantischem Sauerteige durchdrungenen Lehren einzelner Theologen und Journale, namentlich süddeutscher, (wahrscheinlich weil in Norddeutschland außer hermesianischen keine existiren) aufmerksam zu machen. Der Verfasser versichert dabei feierlich, daß es ihm nicht um die Personen, sondern einzig und allein um die gute, katholische Sache zu thun sey, — eine Versicherung, die, wiederholt und kräftig ausgesprochen, schon an und für sich allen Glauben verdient, abgesehen davon, daß es in hohem Grade unschicklich wäre, in einem wissenschaftlichen Werke auf Persönlichkeiten loszugehen. Ebenso traut Hr. Baltzer seinen wissenschaftlichen Gegnern die beste kaholische Gesinnung zu, ist aber des Dafürhaltens, daß sie wider Wissen und Willen auf Abwege gerathen seyen, was natürlich ihrem Herzen große Ehre macht, wenn es auch kein besonders günstiges Licht auf die Intelligenz derselben werfen sollte. Einiges hätte sich indessen Hr. Baltzer hiebei doch ganz besonders ersparen können, namentlich die da und dort eingestreuten Hindeutungen auf das Lob und die Anerkennung, welche den Verdeensten der von ihm angefochtenen Männer geworden und zwar öffentlich geworden seyen, während solches bei Andern vielleicht noch mehr Verdienten

unterblieben. Wir wollen es nicht sagen, welche Fingerzeige in solchen Bemerkungen gegeben seyen, genug, sie hätten erspart werden dürfen. Auch das hätte man ihm gerne erlassen, von besonderen „Schulen" zu sprechen, da unseres Wissens außer der Hermesischen Schule in Deutschland keine andere besteht, insofern jede Schule einen besondern Stifter und dieser hinwiederum eine ergebene Jüngerschaft voraussetzt. Doch nun zur Sache!

Da Hr. Dr. Baltzer an verschiedenen Orten seiner Schrift seine Polemik wider die deutschen Theologen handhabt und sich bald mit diesem bald mit jenem besonders zu schaffen macht, dann auch gegen Mehrere zumal ankämpft, so wissen wir uns nicht besser zu helfen, als wir sammeln das Zerstreute, stellen bei jeder Persönlichkeit die Hauptpunkte zusammen, und überlassen es dem geneigten Leser, die Bündigkeit des Baltzer'schen Urtheils selber zu prüfen. Auf eine allseitige Widerlegung können wir uns schon darum nicht einlassen, weil wir einerseits ein ganzes Buch schreiben müßten, anderseits allem Anscheine nach des Streites kein Ende seyn würde.

Derjenige Theologe, mit dem sich Hr. Baltzer am meisten befaßt, ist Dr. Staudenmaier, daher auch in Betreff seiner am häufigsten die Versicherung vorkommt, daß die Persönlichkeit ganz aus dem Spiel bleibe, ja daß ihn diese „stets mit Achtung und nach Lesung seiner Schrift: Der Geist des Christenthums — sogar mit Liebe zu ihm erfüllt habe." Etwas im Widerspruche hiemit wird dann freilich auch darauf hingedeutet, daß „Staudenmaier in Vereinigung mit Klee in den süddeutschen Journalen zu den Koryphäen der orthodoxen katholischen Theologen gezählt," und daß ihm „unter andern im Katholiken ein excentrisches Lob" gespendet worden sey. Dabei wird gesagt, „er habe den besten Willen und eine innige Wärme des Gemüths," sey ein „fruchtbarer" Schriftsteller und könne mit seinem schönen Talent auf einem richtigeren Standpunkt sich

neue Lorbeeren sammeln; zudem sey er derjenige Theologe, welcher die Principien der Tübinger Schule auf dem dogmatischen Gebiete am consequentesten durchgeführt, und der bei allen seinen Verirrungen die „beste Gesinnung“ von der Welt habe. Von dem nemlichen Buche, um deßwillen Hr. Baltzer diesen Gelehrten liebgewonnen hat, und welches „allerdings ein Erbauungsbuch ist“ und „auch Hrn. Baltzer zur Erbauung gedient“ hat, gesteht aber auch unser Verfasser, daß seine „Andacht ihm nur wie eine schöne Naturandacht vorkam,“ daß er sich also consequenter Weise an der verwünschten Naturandacht erbaut und um ihretwillen Liebe bekommen hat. Wenn wir nun auch Hrn. Baltzers Urtheile über St's. Wissenschaft, wie sie an vielen Orten verschieden ausgesprochen werden, auf Punkte reduciren sollen, so können wir sagen: Hrn. B. zufolge ist die Verirrung St's. eine dreifache: fürs Erste ist er ein halber oder ganzer Pantheist, also kein Christ; fürs Zweite ist er ein consequenter Calviner oder Jansenist, also kein Katholik; fürs Dritte ist er kein ganzer Protestant und kein ganzer Katholik, also ein protestantischer Katholik oder katholischer Protestant. Man sieht, Hr. Baltzer ist freigebig mit Titulaturen, es fragt sich nur, auf welche Verdienste er dieselben gründet. Also Hr. Staudenmaier ist ein halber oder ganzer Pantheist, also kein Christ; denn „im Semipantheismus bleibt er wenigstens stecken,“ weil „er zwar eine Verschiedenheit zwischen Gottes und des Menschen Selbstbewußtseyn voraussetzt,“ allein „diese Verschiedenheit nur eine formelle“ seyn läßt, „so daß der menschliche Geist ein anderes Subjekt ist, als Gott, aber in seiner Objektivität mit ihm in Consubstanzialitat vorausgesetzt wird. In dieser Ansicht sinkt der Begriff von Kreation zur Emanation herab.“ Ferner „nennt St. die Geschichte eine göttliche Offenbarung, die Geschichte des Christenthums eine Geschichte in der Geschichte, das Wesentliche in ihr göttliche

Handlung, göttliches Thun, göttliche That," ja er bezeichnet sogar "die Natur als eine Offenbarung Gottes." Dieser halbe Pantheismus vollendet sich in einem ganzen damit, daß nach St's. Doctrin "das Menschengeschlecht, .. als Natur und Geist, nur eine doppelte Gottesoffenbarung ist, während Gott selbst in seiner Unsichtbarkeit, als das wahrhafte Prius von Natur und Geist, das sich offenbarende göttliche Princip ist;" daß er behauptet, "man müsse den Geist als lebendigen Geist und im Verhältnisse (verstehe: in Consubstanzialität) zum lebendigen göttlichen Geiste auffassen," und beide "müssen sich nähern und in Einheit mit einander kommen (verstehe: in Consubstanzialität sich durchdringen);" daß er "Gottesvernunft und Menschenvernunft für consubstanziell ansieht," geneigt ist, "die Idee Gottes in uns das Positive zu nennen," und lehrt, "es fände zwischen dem Dogma in Christo und der in uns selbst befindlichen göttlichen Idee kein ursprünglicher, innerer und wesentlicher Unterschied statt;" daß er vorgiebt, "durch Christus seyen wir mit dem Vater Eins (d. h. consubstanziell) geworden," "der Mensch müsse das göttliche Wort aufnehmen, wie der Acker den Saamen, die Pflanze die Nahrung," d. h. also "der gläubige Mensch nehme am göttlichen Leben so Theil, wie die Pflanze am Naturleben;" daß "er eine Einheit des göttlichen Geistes mit dem bessern Theile unsers eigenen Geistes (Consubstanzialität)" annimmt, "von einem (geistigen, substanziellen) Wachsthum im Glauben" redet und sogar behauptet, "nur das göttliche Leben sey unvergänglich und nicht dem Tode unterworfen," insofern er "das Leben der Welt und nach der Welt ein unwahres und unwahrhaftiges" nennt. — Herr Staudenmaier ist ein Protestant, ein consequenter Calviner oder Jansenist, also kein Katholik; wir treffen bei ihm "ein wissenschaftlich durchgeführtes Lutherthum, d. h.: weiter nichts als Calvinismus und Jansenismus." Dieß erhellt schon daraus, daß Rosenkranz behauptete, St. habe sich bei der Expo-

sition der Dogmatik mehr an protestantische, als katholische Vorgänger gehalten — als ob derartige Urtheile bei den Protestanten nicht schon längstens stereotyp wären! — daß Augusti recensirend bemerkte: „St., der Priester, sey bei St., dem Theologen, in eine gute (nämlich: in die pantheistisch-protestantische) Schule gegangen;" daß weiterhin Baur „den Katholizismus desselben als einen auf halbem Wege stehenden Protestantismus" bezeichnete; und daß Hr. Balzer früher schon einmal in der Bonner Zeitschrift sich „im wesentlichen vollkommen überstimmend" mit dem Bauer'schen Urtheile aussprach, ohne daß ihm St. „geantwortet" hätte. Nach solchem Zeugenverhör kommt es an die positiven Nachweise aus den Staudenmaierschen Schriften, jedoch hält es der Verfasser für gerathen, den kürzesten Weg einzuschlagen, und seine Untersuchungen vornehmlich über einen Aufsatz in den giesener Jahrbüchern anzustellen. Hier zeigt es sich nun, daß sich nach St. „die Kirche von unten herauf und nicht von oben herab bildet;" daß sich „bei ihm in principio dogmatis eine Gleichstellung des Lehramtes und der Gemeinde, der lehrenden und hörenden Kirche" vorfindet; daß „er die ihrer Natur nach protestantische Ansicht hat, es entfalte sich der kirchliche Lehrbegriff aus der Gemeinschaft aller Gläubigen in aufsteigender substanzieller Bewegung in Analysis, Synthesis und Dialektik als dogmatisch-kirchliche Blüthe im Lehramte;" daß seine „semipantheistische Construction des Christenthums den subjektiven Freiheitsglauben ganz annullirt und nur einen objektiven Nothwendigkeitsglauben stehen läßt;" daß er „in der wirklichen Religion Erkennen und Handeln, Glauben und Leben absolut Eins" seyn läßt, wornach „die intelligente Befreiung auch schon die moralische ist." — Herr Staudenmaier ist endlich kein ganzer Protestant und kein ganzer Katholik, also ein protestantischer Katholik oder katholischer Protestant. Der Beweis hiefür liegt im Vorausgegangenen; im Sinne von Hrn. Balzer könnte man sagen: St. sey Katholik der

Gesinnung und dem guten Willen nach, aber nach seinen wissenschaftlichen Leistungen sey er Protestant.

Der Leser sieht leichtlich, daß es kein geringes Stück Arbeit wäre, diese Balßerschen Behauptungen und Antithesen alle durchzugehen und aus den Schriften des angefochtenen Theologen zu berichtigen; es ist solches indessen auch durchaus nicht nothwendig, da es nicht auf etliche abgerissene Stellen mehr oder weniger ankommt, die immer einer subjektiven Deutung unterliegen, sondern es sich um ganz einfache Principien handelt, die auf dem Standpunkte der Hermesianischen Theologen nun einmal keine Gnade finden. Bringt man nämlich in Anschlag, daß überall da, wo Hr. Baltzer durch Einklammerungen oder mit einem „Verstehe" censirt, in der Regel gerade dieses „Verstehe" nicht zu setzen ist, sondern ein ganz anderes „Verstehe;" und daß er, trotz seiner erklärten „Liebe" zu Staudenmaier, nicht gedenkend des apostolischen Wortes: „die Liebe ist nicht eifersüchtig, sie denket nicht Arges u. s. w." — sich nicht scheuet, protestantische Autoritäten gegen St. anzurufen, von denen er wissen sollte, daß sie alles Treffliche unter uns so gerne als von ihnen erlernt ausgeben, daß Einer der Angerufenen, Baur, sogar den heil. Thomas von Aquin, diesen großen Bewältiger des Pantheismus, eben des Pantheismus beschuldiget hat; dann fernerhin, daß er mehrere nicht zu ignorirende Voraussetzungen geradezu umgeht: so läuft die ganze Reihe der gemachten Anschuldigungen auf folgende Sätze hinaus, die im Staudenmaier'schen Systeme, nicht in einem einzelnen Aufsatze allein, niedergelegt sind: 1. Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, und als solches ist er in einem Verhältnisse der Aehnlichkeit mit Gott, dieser ist absoluter, jener kreatürlicher Geist, was Gott auf absolute Weise ist, das ist der Mensch auf relative, daher sind die s. g. sittlichen Eigenschaften Gottes für den Menschen moralische Imperative. Er findet somit das göttliche Ebenbild nicht in der reinen Form des Selbstbewußtseyns allein. 2. Es giebt eine Uroffenbarung, die

Idee Gottes ist dem Menschen anerschaffen und die Entwickelung des in der Potentialität gegebenen Gottesbewußtseyns ist nicht ohne göttliche Vermittlung geschehen. 3. Die göttliche Offenbarung in Christus steht ihrem Inhalte nach nicht im Widerspruch mit dem Inhalte des Gottesbewußtseyns und mit den Wahrheiten der natürlichen Offenbarung, sofern jene nicht durch die Sünde getrübt und gefälscht worden sind. 4. Zweck aller Offenbarung ist Vereinigung der Menschen mit Gott, als welche durch die Sünde unterbrochen, durch Christus wieder gewonnen werden soll. 5. Nur wer mit und in Gott, d. h. in Vereinigung, Einheit mit ihm lebt, der lebt wahrhaft, das Leben außer und ohne Gott ist kein wahres Leben. 6. Dieses Gottverbundene Leben vermittelt sich in Christus durch seine Wahrheit und Gnade in seinem dreifachen Amt. 7. Die göttliche Wahrheit ist eine lebendige, und wer von ihr wirklich durchdrungen ist, der lebt auch nach ihr, durch den Glauben bestimmt sich auch das Leben. 8. Die christliche Wahrheit anlangend, so wird ihr Besitzthum für den Einzelnen vermittelt in der Kirche mittelst des vom heiligen Geiste geleiteten Episcopats. 9. Diese Vermittlung ist aber keine blos äußerliche, so, daß die Wahrheit immer nur außer und über dem Menschen stehen bliebe, und die göttlich autorisirten Verkünder und Bewahrer derselben in keiner Beziehung zu der gläubigen Gemeinde ständen, — die Wahrheit geht ein in den Menschen und wird Gegenstand seines Glaubens und Erkennens und die geglaubte und erkannte empfängt ihre stehende Formulation durch den Episcopat.

Ob nun diese Sätze, die wir in möglichst populärer Fassung gegeben haben, so oder so sprachlich gefaßt worden seyen, daran ist wenig gelegen, und es ist kein Grund vorhanden, nicht jedem seine eigene Ausdrucksweise anheimzugeben. Wie sehr aber der Standpunkt unsers Verfassers geeignet sey, in förmliche Pantheismus-Jägerei auszuarten, wird man am ehesten daraus abnehmen können, daß nicht nur die heilige

Schrift, sondern selbst liturgische Formularien der katholischen Kirche viel pantheistisch klingendere Ausdrücke enthalten, als je in den Staudenmaier'schen Werken aufgefunden werden mögen.. Man denke z. B. nur an das Gebet in der Messe bei der Segnung des Wassers, worin es heißt: „da nobis,... ejus *divinitatis esse consortes*, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps;" oder an die Stelle in der Präfation von Christi Himmelfahrt: „ut nos *divinitatis suae* tribueret esse *participes*." Es müßte daher consequenter Weise Hr. Baltzer auch hier dieselbe Schärfe des Urtheils eintreten lassen und Christus den Herrn den ersten Pantheisten nennen, da er sich, die zweite Person in der Gottheit, in eine so enge Beziehung zu seinen Jüngern setzt, daß er sich selber als den Weinstock, diese aber als die Rebzweige bezeichnet; und ebenso, wenn der Heiland den Vater bittet: auf daß Alle Eins seyen, wie du Vater mit mir, und ich mit dir Eins bin,.. daß sie Eins seyen, wir wir Eins sind, ich in ihnen, und du in mir. Joh. 17, 21—23. So kommt ja der von Baltzer dafürgehaltene Pantheismus zu der höchsten Ehre! Der Apostel Paulus aber müßte sich beklagen, wenn ihm nur halber Pantheismus zugemuthet würde, und alle tiefsinnigeren katholischen Theologen, welche von einem lebendigen Verhältnisse und einer realen Gemeinschaft zwischen dem absoluten und dem kreatürlichen in Christo erlöseten Geiste sprechen, dürften sich nicht dawider sträuben, wenn man sie schlechtweg als eine Pantheisten- oder Panlogistenschule bezeichnete.

Nächst Staudenmaier ist es Dr. Klee, mit dem sich Hr. Baltzer vielfach zu schaffen macht. Mit diesem Gelehrten verfährt er weniger zart, indem außer der allgemeinen Versicherung, nicht persönlich seyn zu wollen, keine andern Begütigungen vorkommen. Und dennoch wären sie gerade hier am geeigneten Orte gewesen, da Klee, als ehemaliger Collega der hermesischen Professoren in Bonn, schon so Manches über sich mußte kommen lassen, das als Persönlich-

keit ausgebeutet werden konnte. Die Anklagen gegen ihn fallen in vielen Stücken mit denen gegen Staudenmaier zusammen und bilden manchmal nur Parallelen zu jenen, wir können uns daher mit einem kurzen Referate begnügen, hoffend, Hr. Klee werde seine Sache schon selber vertreten, wenn er polemische Erörterungen gegen Balzer für zuträglich oder der Mühe werth halten sollte, was, wie Hr. Balzer schon längst hätte merken können, bei Staudenmaier nicht der Fall zu seyn scheint. Die ganze Summe der Anschuldigungen wider sein System läuft da hinaus, daß „er eben auch mit vielen Andern im pantheistischen Zeitgeist gefangen genommen ist, das Gerede von Beweisen des Daseyns Gottes unerträglich" nennt, eine „Consubstanzialität" des menschlichen Geistes mit Gott erschließen läßt, von einem „eingebornen Gottesbewußtseyn" redet, und den Anfang desselben mit dem erwachenden „Selbstbewußtseyn" gleichzeitig macht, die „Religion wesentlich positiv" wähnt, „Religionswissenschaft und Theologie" indentificirt, das „Christenthum als die Religion und Philosophie per eminentiam" bezeichnet, von einer doppelten „Einfleischung des Logos, einer allgemeinen kosmischen, und einer besondern," wissen will, und das Verhältniß der innern zur äußern Kirche mit dem der „natura naturans zur natura naturata" gleich setzt. Als wohl schwer zu vertretende Eigenthümlichkeit wird Hrn. Klee noch sein „Generatianismus" vorgehalten.

Da es vorzüglich die Tübinger Schule ist, von welcher dieser halbe oder ganze Pantheismus und diese Wechseldurchdringung des Katholicismus und Protestantismus ausgegangen: so muß man sich in der That wundern, wie Dr. Klee aus weiter Ferne sich den Geist dieser Schule so vielseitig zu eigen machen konnte oder wollte, noch mehr aber muß es auffallen, daß gerade bei jenen Männern, welche zuerst und am längsten die Lehrstühle der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen eingenomen haben, so blutwenig Pantheistisches anzutreffen ist. Zwar gebehrdet sich Hr. Balzer, als ob er von

Jedem derselben auch mehreres Pantheistische beibringen könnte; allein der Umstand, daß er, sonst so freigebig, hier auf einmal ausnehmend haushälterisch wird, läßt genugsam erschließen, daß ihm kein großer Vorrath zu Gebote stand. Hr. v. Hirscher und Hr. v. Drey sollen „Beide den substanziellen Dualismus im Menschen ausdrücklich verneinen;" der Erstere „in seiner Lehre über die Gatten in der Ehe," der Zweite in seiner Apologetik, insofern in derselben „die Schöpfung zu einer spiritualistischen Emanation herabsinkt." Dr. Hirscher sagt nämlich von den Gatten: „daß ihr beiderseitiges Leben in jeder Hinsicht von ihnen gelebt werde nur als Eines," und weiter sagt er: „Keine der zwei Persönlichkeiten lebt noch ein Leben (ganz oder theilweise) für sich, sondern lebt das Leben des andern, mit dieser vor Gott und für Gott Eines geworden." Hier nun soll „die Verneiuung des Dualismus im Menschen" so evident gegeben seyn, daß sie „nicht klärer und bestimmter ausgesprochen werden kann." Wer in diesen gewiß unbefangenen Worten eine „substanzielle Ungetheiltheilt der Geister" findet, der muß Hrn. Baltzer Recht geben. Hätte Hr. v. Hirscher commentirend angefügt: Also wenn ein Ehetheil träumt, so träumt just auch der Andere, wenn der Eine nachsinnet, dann auch der Andere, der Eine eine Willensregung hat, dann auch der Andere, der Eine läuft, dann auch der Andere, der Eine athmet, dann auch der Andere, der Eine hustet, dann auch der Andere u. s. w.: so würde sich ohne Zweifel eine vollständige substanzielle, geistige und leibliche Einheit und Ungetheiltheit herausstellen, da die genannten Verrichtungen sicherlich unter die Funktionen des physischen und geistigen Lebens gehören. So wie Hr. Baltzer muß man die Literatur handhaben, wenn keine Häresie ungerügt entwischen soll. Und so muß man sprechen, wenn man der Welt zeigen will, man habe eine wirkliche, wahre, wissenschaftlich errungene Ansicht von dem, was Pantheismus ist. — Herrn v. Drey anlangend, so findet unser Herr Verfasser bei ihm

wie bei Hrn. Staudenmaier nur „einen formellen Dualismus zwischen Gott und dem Menschen, in der Objektivität seyen sie identisch." Namentlich spielt hier wiederum die auch von Drey behauptete Ursprünglichkeit des Gottesbewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn eine wichtige beweisführende Rolle. Sofort kommt es an Möhlers Schrift: „die Einheit in der Kirche," und zur Recapitulation eines schon längstens über sie abgegebenen Urtheiles. Unbegreiflicher Weise bringt nun hier Hr. Baltzer die Hermesianischen Händel zur Sprache, bespricht Möhlers Verhältniß zu Hermes und seiner Schule, übergiebt eine confidenzielle Aeußerung, die Möhler einstens Hrn. Baltzer gegenüber gethan, der Oeffentlichkeit, und meint nun seine Schuldigkeit in Betreff des Möhler'schen Buches erfüllt zu haben. Allerdings hat diese Erstlingsarbeit des Unvergeßlichen ihre Gebrechen, und weder er noch seine Freunde haben dieß je in Abrede gestellt; aber die ihr vorgeworfene pantheistisch-protestantische Constructionsweise fiele ihm erst dann zur Last, wenn er die göttliche Institution des Primats und Episcopats geläugnet oder auch nur ignorirt hätte. Endlich ist es aus der „Tübinger Schule" noch Hr. Repetent Oehler mit einem Aufsatze in der Quartalschrift, worin allerdings etliche Ausdrücke vorkommen, für welche Referent nicht in allen Deutungen haften möchte, der einen Beitrag „zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus" liefern muß. Wie es gegen einen erst angehenden Schriftsteller gebührt, kommt Hr. Baltzer in Betreff seiner zu der bedeutungsvollen Exclamation: „Was für Früchte wird dieser Pantheismus noch tragen!"

Zwar nicht zur tübinger Schule gehörend, aber mit Klee in der Tübinger pantheistisch-protestantischen Richtung befangen ist auch Hr. Wilhelm von Schütz und mittelbar auch Hr. Dr. Weis als Herausgeber des „Katholiken." Da der hier censirte Aufsatz gegen den Hermesianismus gerichtet ist und wir mit diesem nichts zu thun haben wollen: so mag

Hr. Schütz, wenn er Lust hat, seinen Streit selber ausfechten. Wenn übrigens Hr. Baltzer es „nicht leicht erklärlich“ findet, daß Dr. Weis den Schütz'schen Aufsatz drucken ließ, während doch „der ihm vorgesetze Bischof“ sich gegen Bautain (nicht Bautin) erklärte: so diene zur Orientirung, daß Dr. Weis Dombechant in Speyer ist, Speyer zu Baiern gehört und einen eigenen Bischof hat, daß also der Herausgeber des „Katholiken“ nicht unter der Jurisdiction des Bischofs von Straßburg steht.

Solchergestalt nun sucht Hr. Baltzer ein „richtiges Urtheil über Katholizismus und Protestantismus“ zu ermitteln, daß er nachweist, die für orthodox geltenden katholischen Schriftsteller seyen, wenn nicht der Gesinnung, so doch der That nach, „Lehenträger“ des Protestantismus und zwar des pantheistischen Protestantismus, und daß er ob den entdeckten Häresien wiederholt in den Nothschrei ausbricht: *„Videant consules, ne quid res publica detrimenti capiat!“* Nur wenige namentlich aufgeführte Theologen haben Gnade gefunden vor ihm, so: Peronne, Pabst, Günther, der nämliche Günther, der, früher unter die Phantasiemenschen von Baltzer gezählt, jetzt fast vergöttert und der „deutsche Cartesius“ genannt wird, anderer Lobsprüche nicht zu gedenken, deren er allerdings würdig ist, aber nicht auf Kosten von Männern, die mit ihm in Verfechtung der nemlichen katholischen Principien der Hauptsache nach zusammenstimmen und die er schwerlich in jenen gefährlichen Richtungen befangen glaubt, mit deren Aufdeckung Hr. Baltzer so verschwenderisch ist [1]). Setzen wir den Fall, Hr. Baltzer sey mit seinen Anklagen im guten Rechte und die Natur der von ihm bekämpften feindseligen Elemente

[1]) Die Zeit, in welcher Baltzer Hrn. Günther als Phantasiemenschen zum Besten gab, fällt so ziemlich mit der zusammen, in welcher Dr. Staudenmaier zuerst unter den katholischen Theologen auf die Verdienste Günthers das Publikum aufmerksam gemacht hat.

habe ihn von selbst dazu gedrungen, auf den Hannibal vor den Thoren hinzudeuten und all' die Namen und Mächte als dessen Verbündete auszurufen, die in seiner Broschüre Parallelen bilden müssen: Bautain, la Mennais, Baader, Ruge, Hengstenberg, Strauß, Luther, Calvin, Jansenius; — welche unabsehbare Reihe dogmatischer Streitigkeiten wäre in Aussicht gestellt, und wer möchte es wagen, die Schrift dessen, der solche Häresien, solchen Abfall vom Christenthume an's Licht gezogen, „eine Taube mit dem Palmzweige" zu nennen! Oder sollen wir glauben, daß die angefochtenen Männer alle nur so mir nichts dir nichts blindlings in ihre Doctrinen hineingetappt seyen und mit dem besten Willen, katholisch zu seyn, an der katholischen Wissenschaft Schiffbruch gelitten haben?

Nein das sind sie nicht, und haben sie nicht, und ehe es Hrn. Baltzer gelingen wird, sie mit Erfolg zu bekämpfen, muß er zuvor tüchtig seyn, die eigene Sache, respective die des Hermesianismus auf eine schlagendere Weise zu rechtfertigen, als dieß in seiner Broschüre geschehen ist. Er muß nicht ein religiöses Blatt der Unehrerbietigkeit gegen den römischen Stuhl beschuldigen, und hintenher Rom auf seine Stellung zum „Zeitalter" hinweisen und ihm nahe legen, daß es unpäpstlich sey, „Heil und Segen von der Diplomatik" zu erwarten; er muß nicht gestehen, „daß Hermes und seine Schule" zu sehr auf dem kritischen Standpunkte hängen geblieben und der Speculation unzugänglich gewesen seyen, und dann nachher von einem „Vollalter" der Wissenschaft und von Beschränkung und Gefährdung der „Speculation" durch die Gegner jener Schule reden; er muß nicht an den „Geist" eines Systems und an die Unbescholtenheit seiner Anhänger appelliren, wenn er die Andern beim Worte fassen und dieses am spitzesten nehmen, und nebenbei auf unkirchliche Umtriebe (im Würtemberg'schen und Badischen) hindeuten will, denen gerade die von ihm bekämpfte Schule am meisten fremd geblieben. Solche

und ähnliche Mißgriffe und Inconsequenzen erwecken kein günstiges Vorurtheil für die Schärfe des dogmatischen Blicks, und wenn noch gar eine so ungeschlachte Exegese hinzukommt, wie sie hier uns geboten wird, und überall eine doppelte Klasse hermeneutischer Canonen durchschimmert, je nachdem es die Deutung fremder oder aber hermesianischer Aussprüche gilt: so darf man immerhin nur auf wenigen Beifall rechnen, da überall immer entweder zu viel oder zu wenig bewiesen wird. Wie er bei seinen (übrigens selbst erwählten) Gegnern exegesirt, haben wir zur Genüge gesehen und jedem Leser ist wohl noch das Specimen über Dr. v. Hirscher's Pantheismus gegenwärtig. Wie er aber dieses Geschäft im eigenen Hause treibe, sollen schließlich noch zwei kurze Beispiele veranschaulichen.

Hermes sagt: „Und bei allen diesen Arbeiten habe ich den Vorsatz auf das gewissenhafteste erfüllt: überall so lange als möglich zu zweifeln und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte;" und dennoch würde Hrn. Baltzer zufolge jeder „im Dunkeln tappen," der hierin das Princip „des positiven Zweifels" oder „des Denkglaubens" suchen wollte. — Die hermesianischen Begutachter der bekannten Thesen des Erzbischofs von Köln ließen sich wörtlich also vernehmen: „So lange die theologische Wissenschaft noch nicht zu ihrem Mannesalter herangereift ist, kann das göttliche Dogma nach katholischem Glauben bei ausgebrochenen kirchlichen Lehrstreitigkeiten nur durch die Concilien in seiner Reinheit bewahrt werden. So aber wird es nicht immer bleiben. Wenn mit Christus die historische Fülle der Zeit herangekommen war, so muß nach Christus auch noch die wissenschaftliche Fülle der Zeit sich einstellen, wo dann die Concilien mit dem in der Kirche eintretenden Vollalter Christi ihren Zweck erreicht haben werden. Zu diesem wissenschaftlichen Vollalter sind und waren die Concilien im Geiste des katholischen Dogma's die

Erziehungsanstalt. Möchten die katholischen Bischöfe diese pädagogische Bedeutung der Concilien und in ihr den mit göttlicher Weisheit zur selbstständigen Erringung wahrer Wissenschaft hinführenden Gemeingeist der katholischen Kirche nicht gänzlich verkennen, und, ohne es zu wissen, in die gerade entgegengesetzte gegen die emporstrebende Wissenschaft sich abschließende rein historische Stellung treten." Man hatte geglaubt, die Thesenbeurtheiler seyen der Ansicht: die Concilien haben nur eine pädagogische Bedeutung und sie haben bei eingetretenem Vollalter der Wissenschaft ihre Aufgabe gelöst, und dieses Vollalter müsse nicht mehr gar ferne seyn, weil die dermaligen Bischöfe so dringend darauf hingewiesen werden, und man würde nicht sehr irren, wenn man dem Hermesianismus die Aufgabe zutraue, die Erziehungsanstalt in den Concilien überflüssig zu machen. Aber Hr. Baltzer, welcher hierin speciellere Studien gemacht, findet diese Deutung irrig, und behauptet, der Pantheismus könnte wohl auf eine solche Meinung kommen, aber das „Gutachten" sey ferne von ihr.

3.

Das Reich Gottes in Bildern und Gleichnissen zum Gebrauche für Prediger, Katecheten, Schullehrer und jeden denkenden Christen, von M. C. Münch, vormal. Seminar-Rektor, königl. Schulenaufseher und Pfarrer in Unlingen. Erstes Bändchen XVI. und 451 S. Zweites Bändchen 1. u. 2. Abtheil. VIII. u. 825 S. Mainz, Druck und Verlag von F. Kupferberg, 1837.

Die Anwendung von Bildern und Gleichnissen im Religionsunterrichte hat lediglich die Verdeutlichung und Ver-

lebendigung der übersinnlichen Wahrheit zu ihrem Zwecke, während die Poesie durch mehrfache andere Gründe sich zur bildlichen Darstellung bestimmen läßt. Daß der Unterricht in Bildern und Gleichnissen dem angegebenen Zwecke entspreche, unterliegt keinem Zweifel, und wenn zur Empfehlung des bildlichen Vortrags bald das Beispiel des Erlösers, bald die Erfahrung, welcher zufolge die Gemüther von Jung und Alt durch das liebliche Gewand der Bilder und Gleichnisse mächtiger, als durch trockene Beweise angezogen werden, — angeführt wird; so hat dieses seine volle Richtigkeit. Wir können deßhalb auch einem Versuche, die Wahrheiten der Religion durch Bilder und Gleichnisse zum Verständnisse zu bringen, und eine lebendigere Anschauung derselben zu befördern, unsere aufrichtige Zustimmung im Allgemeinen nicht versagen.

Warum aber der bildliche Unterricht so wirksam und bis zu einem gewissen Grade der Bildung unerläßlich sey; das ist eine andere Frage, auf deren Beantwortung sich der Verfasser vorliegender Schrift in seinem Vorworte nicht eingelassen hat. Es ist auch nicht so leicht, dieses Warum auf eine genügende Weise zu beantworten, besonders wenn die aus der Natur hergenommenen Bilder und Gleichnisse in Frage stehen. Vor Allem gehört hiezu eine klare Einsicht in das Verhältniß der Natur zum Geiste und zwar zum göttlichen sowohl als zum menschlichen Geiste, dann zum letzteren nach seiner ursprünglichen Würde und Stellung in der Schöpfung einerseits und nach der Stellung, welche in Folge seiner mit dem Sündenfalle eingetretenen Degradation herbeigeführt wurde anderseits. Wir können hier nur einige kurze Andeutungen geben. Wenn eine abstrakte Trennung der Natur vom Geiste angenommen wird, so ist nicht abzusehen, wie die Naturgestalten irgendwie den Geist verdeutlichen, wie sie zur Erkenntniß des Geistes führen mögen, wie sie dem Menschen zu seiner geistigen Entwicklung förderlich seyn können; der falsche Spiritualismus muß seiner innern

Konsequenz nach jede bildliche Darstellung des Geistigen absolut verwerfen. Wenn hingegen Natur und Geist für identisch erklärt werden, so daß der Geist außer und über der Natur nicht existirte: so sind die natürlichen Gestalten und Ordnungen nicht Bilder eines Höhern, sondern sie sind es selbst, um was es sich handelt; der Materialismus bedarf keiner Veranschaulichung durch Bilder, denn er hat nur Handgreifliches anzubieten. Der Standpunkt, auf welchem der Gebrauch der Bilder und Gleichnisse einen Sinn hat, ist somit nur da, wo die ganze kreatürliche Welt als eine Voraussetzung der Schöpfung des Menschen erkannt wird, wo man zur Einsicht gelangt ist, daß sich durch die Reiche der Natur hindurch stufenweise und auf der jeweiligen Stufe festgehalten derselbe Geist offenbare, der erst im Menschen zu seiner centralen Offenbarung kam. Während nun der Mensch nach seiner ursprünglichen Würde über der Natur stand als ihre Krone und ihr Herr; während die Natur, welcher, wie Göschel sich ausdrückt, „nicht die Stimme, aber das Wort; nicht das äußere Licht, aber das durchdringende Licht oder die Verklärung; nicht das Wesen, aber der Begriff“ fehlt, in dem Menschen zu ihrer Vollendung gelangte und deßhalb von ihm aus ihre Erklärung und höhere Vermittlung erhalten sollte; so hat sich dieses ursprüngliche Verhältniß mit dem Sündenfalle wesentlich geändert. Der Mensch ist aus seinem Centrum, und damit aus sich hinausgetreten; deßhalb ist von nun an der Weg zu seiner Restauration von Außen nach Innen und selbst der göttliche Geist muß sich ihm äußerlich darbieten. Der Mensch hat sich im Sündenfalle an die äußere Natur weggeworfen; deßwegen bedarf er auch ihrer Vermittlung, um sich wiederum über sie zu erheben (cfr. Catech. Conc. Trid. P. II. c. I. Quaest. VII.), er muß durch sein Bewußtseyn von der Welt zum Bewußtseyn seiner selbst und sofort zum Gottesbewußtseyn fortschreiten; er muß von der Ordnung und den Gesetzen, die er in der Natur wahrnimmt, zur Kenntniß jener höhern Ordnung, in welcher

zu leben, welche zu verwirklichen seine Aufgabe ist, gelangen. Darauf beruht die Nothwendigkeit des bildlichen Unterrichtes, — aber es ergiebt sich daraus auch eine Grenze für seinen Gebrauch. Wenn nemlich in dem Wechselleben des menschlichen Geistes mit dem von Außen an ihn kommenden Geiste jener so weit gekommen ist, daß er von sich und von seinem Centrum aus das Aeußere verstehen, und zu seiner wahren Bedeutung erheben kann, dann ist ein Unterricht durch Bilder und Gleichnisse nicht mehr nothwendig. — Sehen wir indessen, was unser Verfasser seinen Lesern darbiete.

Wir sollen uns laut Vorrede nicht auf eine selbstständige Arbeit, sondern auf eine Sammlung versehen; denn des Verfassers Absicht war: „Die christliche Glaubens- und Sittenlehre nach dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche mittelst der Bilder und Gleichnisse der heiligen Kirchenväter und anderer erleuchteter, vom Christenthume lebendig durchdrungener Männer, sowie sie sich derselben bei ihrem Lehrvortrage bedienten, mit zarter Sorgfalt zu sammeln, sie in eine systematische Ordnung bringen und so gestaltet ans Licht treten zu lassen.“ So soll gegenwärtige Sammlung eine *Fortsetzung* und Ergänzung von Galura's „*Religion in biblischen Bildern und Gleichnissen*“ seyn. Der hier ausgesprochene Gedanke ist gar nicht übel, und sofern der Verfasser besser Wort gehalten hätte, müßten wir ihm ungetheilten Beifall zurufen. Allein er hat für's erste sich nicht begnügt, Bilder und Gleichnisse zu geben, sondern einen großen Theil des Inhaltes bilden rhetorische Passagen und Abschilderungen, geistreiche Aussprüche nennt sie der Verfasser, wortreich müssen auch wir sie nennen. Zweitens sollen wir auf die Versicherung des Verfassers hin glauben, die gegebenen Bilder und Schilderungen seyen Lesefrüchte aus vorzüglichen kirchlichen Schriftstellern, während derselbe keine Citate gibt, der Inhalt selbst aber und die Art der zusammengestellten Bilder gar oft den Verdacht erregt, als hätte die sonst ehrenwerthe Arbeit eines Dorfpredigers als Quelle dienen müssen. Daß

Herr Pfarrer Münch Arbeiten, wie z. B. die Predigten des Johann Caspar Häfeli benützt hat, ist nicht absolut zu tadeln, obgleich bemerkt werden muß, daß, sofern der Verfasser die tiefsten und bewährtesten Lehren der christlichen Religion hätte ausbeuten wollen, die Reihe noch lange nicht an Häfeli gekommen wäre. Drittens hat sich der Verfasser nicht darauf beschränkt, eine Sammlung von Bildern, Gleichnissen und Schilderungen zu geben, sondern er gibt auch Definitionen und selbstständige Lehrentwicklungen. Wir müssen gestehen, was der Verfasser sagt, deutet manchmal auf eine tiefere und geistreichere Auffassung hin, als die gewöhnlichen katechetischen Handbücher darbieten. Aber das ganze Werk wird dadurch zu einem leidigen Mittelding zwischen einem Handbuch der Religion und einer Materialiensammlung für den bildlichen Unterricht. Der Verfasser hat, was sehr zu loben ist, die lexikalische Form verschmäht, — er hat sich aber eine Anordnung des Stoffes gewählt, die für den katechetischen Unterricht nimmermehr gebilligt werden kann; sie ist ein Produkt des todten Verstandes und wird sicherlich immer nur todte Kenntnisse erzielen. Schon die allgemeine Abtheilung in Glaubens- und Sittenlehren gehört der Wissenschaft, nicht aber einem Unterrichte an, welcher Schritt für Schritt das Leben zu begleiten und durchzudringen bestimmt ist. Es kann nicht genug wiederholt werden, daß der katechetische und überhaupt der populäre Unterricht die Geschichte zur Grundlage haben müsse. Die Geschichte ist Lebensentwicklung, Lebensproceß und deßhalb auch einzig geeignet, die Lebensentwicklung, um welche es dem katechetischen Unterrichte zu thun ist, zu vermitteln. Außer der allgemeinen Eintheilung kommen noch in den Unterabtheilungen manche Punkte vor, welche Rüge verdienen; z. B. daß von Gott und seinen Eigenschaften zuerst und dann von den Werken Gottes gesprochen wird. Gründet sich diese Eintheilung vielleicht auf die Ansicht: weil Gott vor der Schöpfung war, so muß auch der Unterricht erst mit ihm, und dann mit der Schöpfung bekannt machen? —

Es handelt sich aber nicht darum, wer zuerst da gewesen, sondern ob der abstrakte, außerweltliche Gott, oder der Schöpfer Gott zuerst von uns erkannt werde. In der That hat auch der Verfasser nicht umhinkönnen, bei der Auseinandersetzung der Eigenschaften Gottes auf die Werke, — also im ersten Theil auf den zweiten sich zu berufen. Im übrigen ist der erste Theil zu gut geordnet. Die Lehren von dem Vater, dem Sohne, dem heiligen Geiste, dem sichtbaren Reiche Gottes, — den in der Kirche niedergelegten Heilsanstalten und von den letzten Dingen haben ihre gehörige Stellung erhalten. Mit der Eintheilung des zweiten Theiles wollen wir unsere Leser verschonen, weil sie nichts Eigenthümliches darbietet. —

Die Arbeit des Verfassers hat in manchen ihrer Parthien einen ungemein günstigen Eindruck auf Referenten gemacht. Wenn eine und dieselbe Wahrheit durch eine bunte Mannigfaltigkeit von Bildern, Gleichnissen, Sinnsprüchen und dergl. ihren Reichthum kund gab, wie dieses gleich in den 4 ersten Nummern vorliegender Sammlung der Fall ist: so gleicht der Eindruck dem, welcher empfunden wird beim Anblicke eines mit den mannigfaltigsten Blüthen prangenden Blumenbeetes; man hat immer dasselbe und doch immer ein Anderes vor sich; man fragt nicht, ob die Farben zusammenstimmen, ob sie zweckmäßig geordnet seyen; genug, daß sie den Sinn und durch den Sinn das Gemüth wohlthätig berühren, daß jede zur Erhebung des Ganzen das ihrige beiträgt, daß jede dem Beschauer es anheimstellt, ob er in ihr allein den Abglanz der Schöpferliebe wahrnehme oder sie als einzelne Perle dem großen Kranze einreihe. —

Wir wollen nur aus der ersten Lehre Nr. 3 einiges zur Probe hier aufnehmen. Die Aufschrift heißt: „Gott ist allgegenwärtig." Da sagt denn der Verfasser u. A.: „Tritt hinaus und frage die Welt voll blühender Pflanzen, die in wunderbar mannigfaltiger Pracht deinen Schritt umringen: wo ist Gott? Stumm erheben sie ihre glänzenden

Blumenkelche zum Himmel und ein glänzender Duft steigt aus ihnen, wie von Altären, empor zu den Sternen: Dort ist Gott. Und die Sterne funkeln herrlicher am Himmel, ihre Strahlen deuten zur Erde nieder und verkünden: auch dort ist Gott. — Gott ... Du bist der verlassensten Sterblichen Gott, wie der Gott der entferntesten Himmel; Du bist dem Wurme, dessen Leben nur einen Tag dauert, so nahe wie der fernsten Sonne, die sich ungekannt von uns, seit Anbeginn mit unverlöschlichem Glanze durch Dein Weltall schwingt.

„In Gott bewegen sich alle Sonnen, alle Welten, wie der Tropfen des Regens und die schwebende Silberflocke des Schnee's. .... Gott ist die Seele seiner Schöpfungen, in die er sich, wie in ein herrliches Gewand hüllte. Du bewunderst den Glanz und die Farben der im Frühling wiederkehrenden Blumen, das ist Gottes Erscheinung; — Dich schreckt der wilde Sturm des Herbstes, wenn er über die öden Felder hinbrauset, er ist Gottes Athem; Dich erquickt im Lenz das heitere Grün der Fluren, das ist Gottes Hand, die den todten Erdboden beseelet, überall ist Gott ...“

„Gott, ich sehe Dich, wenn tausend Gestirne des Himmels ihr Licht über die schlafende Erde niedergießen und vernehme Deine Allgegenwart im Brausen der Sturmwinde, im Donner des Wasserfalles, im Rauschen der Regenströme. Sänke ich hinab in die untersten Tiefen der Erde, ich würde Deiner Weisheit begegnen, wo sie in unbekannten Werkstätten die Quellen der höchsten Berge bereitet, und die Klüfte der todten Felsen mit köstlichen Metallen füllt. Wohin mein Fuß tritt, da hast Du gewaltet, und wohin kein Sterblicher kann, wohnt Deine Macht.“

„Allgegenwärtig ist Gott! ... Sünder auch Dir ist Gott gegenwärtig; keine Nacht verhüllt ihm Deine verbrecherischen Wünsche. Er sieht Deine Gedanken, wie sie entstehen und kommen, er sieht das Gähren und Aufsteigen Deiner unreinen Begierden und durchblickt Deine verborgenen Entwürfe. Und wäre der Mund verschwiegener als das

Grab und könntest Du Berge wälzen über die Schandthat, Gott kennt sie u. s. w. — "

„Gott ist allgegenwärtig. Die Schicksale der Menschen und Völker bezeugen es. Kein Frevel wird begangen, die weise ordnende Hand des Weltregierers veranstaltet dessen Offenbarung. Die Wände horchen, die Lüfte plaudern, die Todten verrathen, was im Finstern geschah. Wie die Wellen der Flüsse und Meere einen Leichnam von sich ausstoßen an das Ufer, so wirft das Meer der Vergangenheit jede Schandthat wieder an das Tageslicht u. s. w. — "

„Wer in der Noth ist um seines Lebens Unterhalt, wen die Sorge der Armuth drückt, der vergesse nicht, daß der ihm nahe ist, der Millionen ernährt, — der das Geschrei des Raben hört, der dem Wurme Nahrung reicht u. s. w. —

Die Allgegenwart Gottes heiligt die ganze Erde, macht jede Stelle derselben zu seinem Altar, alles zu seinem Tempel . . . Gott begegnet Dir in der grünen Nacht der Wälder, . . . unter den bunten Blumenheeren des Feldes. Die Kornähre, der Grashalm, das niedere Moos sprechen: Wir kommen von Gott u. s. w. u. s. w. — "

Gerne würden wir, wenn es der Raum dieser *Blätter* gestattete, mehrere Auszüge aus den bessern Parthien der Buches mittheilen; wir müssen uns aber begnügen, im Allgemeinen nur darauf hinzuweisen. Besonders gut ausgestattet ist die Einleitung, welche die Religion und Offenbarung zu ihrem Inhalte hat; dann die Lehren von der Existenz Gottes, von Gottes Allmacht und Herrlichkeit, sofern letztere aus der sichtbaren Schöpfung erkennbar ist; ferners der Abschnitt, der von dem Menschen handelt; — befriedigend ist, was der Verfasser über die Auferstehung und Himmelfahrt Christi beigebracht hat; gelungen möchten wir die Lehre vom heiligen Geiste, vom Reiche Gottes auf Erden, vom heiligen Abendmahle, von der Verehrung und Anrufung der Heiligen, von der Gemeinschaft der leidenden Kirche, von der Auferstehung nennen, — doch wir wollen diesen Katalog abbrechen, um

unsere Leser auch auf einige Lehrstücke, die der Kehrseite des Buches angehören, aufmerksam zu machen. So müssen z. B. die Lehren von Gottes Ewigkeit, von der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes, von der Heiligkeit Gottes, von der Seligkeit und Einheit Gottes in jedem Betracht dürftig genannt werden. Die Lehre von der Dreieinigkeit konnte dem Verfasser darum nicht gelingen, weil sie nicht jene Stelle einnimmt, die ihr nach dem organischen Zusammenhange des Ganzen nothwendig zukommt. Im populären Unterrichte geht immer das Einzelne dem Allgemeinen und das Konkrete dem Abstrakten voran, weßhalb die Lehre von der Dreieinigkeit nothwendig den Schluß bildet zu den Offenbarungen der einzelnen Personen der Gottheit, also nach der Offenbarung des heiligen Geistes ihre geeignete Stelle findet, wie auch das Fest der Dreieinigkeit unmittelbar auf das Pfingstfest folgt. Die Lehre von der göttlichen Vorsehung, die unter 4 Nummern abgehandelt wird, hat zwar ein paar anziehende Bilder und Schilderungen, wird aber zu sehr im Allgemeinen gehalten. Nirgends erscheint das Einzelne und Kleine als Träger oder Spiegel des Großen und Ganzen, und doch beruht eben darauf die Tiefe und Kraft der bildlichen Darstellung. Was nützt es z. B., wenn sich der Verfasser gegen das Wort „Zufall" ereifert und die gewöhnlichen Phrasen wider dasselbe losläßt? Das Wort ist so gut und so schlecht als jedes andere, — nur auf die Deutung, die man ihm gibt, kommt es an. Wenn ich mit Zufall alles das bezeichne, was mir zufällt oder zugefallen ist im Gegensatze zu dem, was ich durch meinen Willensentschluß erzweckt und durch meine freie That hervorgebracht habe; wenn ich ferner hinter dem Zugefallenen Denjenigen erblicke, der Alles zufallen läßt, durch dessen alleshaltende und allesspendende Hand das uns Zugefallene uns zugeworfen oder zugeführt ward: so möchte ich doch wissen, ob es so nothwendig sey, fort und fort gegen das arme Wort zu belfern. Man sage nicht, es werde gewöhnlich nicht so verstanden. — wo ist ein Wort, das nicht

mißverstanden würde? — Die ganze Lehre von der Vorsehung bewegt sich um eine richtige Ansicht von den menschlichen Leiden herum und läuft auf eine Tröstung u. s. w. hinaus. Damit ist aber der Gegenstand weder erschöpft noch über die hölzernen Fesseln einer prosaischen Nützlichkeitstheorie erhoben. — Dürftig behandelt sind die Abschnitte von den guten und bösen Geistern, von der Sünde des ersten Menschen und ihren Folgen und von Jesu Leiden und Tod. Namentlich ist über das Letztere keine Kategorie, weder das Was noch das Wie, oder das Für-Wen des Leidens und Todes gehörig ausgefüllt. Die Sakramentenlehre ist zu unbildlich; von der Messe weiß der Verfasser gar wenig und nichts Deutlicheres zu sagen, als sich in dem nächsten Katechismus auch findet; — der Unterricht über die Buße ist zu wenig innerlich geordnet und enthält ein Uebermaaß von Gemeinplätzen. — Ueber kirchliche Reformation und ihre Nothwendigkeit spricht der Verfasser unter einer eigenen Nummer, aber so seicht, so unbestimmt, so gehaltlos, daß man ein unbedingtes Anathem darüber aussprechen muß. — Statt unsere Bemerkungen im Einzelnen auch über den zweiten Theil auszudehnen, begnügen wir uns mit der allgemeinen Angabe, daß der zweite Theil nicht nur dickleibiger als der erste, sondern auch besser ausgeführt sey, obschon der Verfasser noch zu sehr Gesetzlehrer ist und mit dem ewigen „Du sollst" uns unablässig zusetzt. Um im bildlichen Unterrichte das Rechte zu treffen, dazu ist ein eigener Takt, ein gewisses feines Gefühl, das durch Grundsätze wohl gehoben aber nicht ersetzt werden kann, ganz besonders erforderlich. Unserm Verfasser ist dieser Takt nicht in vorzüglichem Grade eigen. Er bietet uns manche niedrige, manche ganz unpassende Bilder dar; z. B. S. 130, wo von der Vorsehung die Rede ist, heißt es u. a.: „Ein Kalendermacher gab auf den Vorwurf, daß seine Vorhersagungen nicht einträfen, die Antwort: Wir machen die Kalender, aber Gott macht das Wetter." S. 185 wird, die Erscheinung Christi auf Erden einleitend, gesagt:

„Den Grundschaden in uns kann unsere eigene Bemühung nicht heilen; denn entweder werden wir muthlos und bleiben im Schlamme liegen, unfähig hinaus zu schiffen, oder wir pflanzen auf dem Schlamm das Bild der eigenen Gerechtigkeit, was zuletzt den Düngerhaufen nur noch größer macht.“ S. 239: „Der Sohn nahm die Gestalt eines Menschen an, und spielte mit angenommenem Fleische das beseligende Drama der Menschheit.“ — Von der ersten Verkündigung des Evangeliums redend, sagt der Verfasser S. 256: „Hier war kein Mechanismus, wie jetzt in der Menge unserer geistlichen, unserer kirchlichen Institute, wo man nur Hebel, Räder, Blasebälge knarren und pfeifen hört, daß die Ohren schmerzen.“ — Daß die guten Vorsätze auch ausgeführt werden wollen, wird S. 298 durch den trivialen Spruch erläutert: „Man muß das Eisen schmieden, wenn es glühend ist, sonst läßt es sich nicht mehr schmieden.“ S. 301 wird die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses u. a. damit eingeschärft, daß gesagt wird; „Wer nicht zu bekennen vermag, daß er fehlte, trägt nur die Larve des Menschen auf dem Balle des Lebens.“ Von den Irrlehrern heißt es S. 362: „So geben sie ihrer Fiktion den goldenen Anstrich eines göttlichen Creditivs.“ S. 420: „Das gegenwärtige Leben ist ein aus Splittern und Koth zusammengesetztes Nest. Wenn Du mir gleich große und schöne Häuser, ja selbst Palläste der Könige zeigest, die reich von Gold und Edelsteinen glänzen, so will ich doch dabei bleiben, daß sie von einem Schwalbenneste nur wenig verschieden sind. Wenn der Winter kommt, wird alles von selbst zusammenstürzen .... dann wird alle Herrlichkeit der Erde wie ein herabfallendes Schwalbennest zernichtet werden.“ — Gewiß recht unpassend ist es, wenn S. 72 Gott mit einem unermeßlich großen Spiegel, in welchem alles, was wir thun, gesehen werde, verglichen wird, oder wenn der Verfasser die Nothwendigkeit der Prüfungen S. 149 an dem Walken und Pressen des wollenen Tuches nachweist. Wie viel edler und sinniger ist es, wenn der Dichter singt:

„Daß sie die Perle trägt, das macht die Muschel krank,
„Dem Himmel sag' für Schmerz, der Dich veredelt Dank."

Oder:

„Es muß das Maulbeerblatt, den Fraß der Raupe leiden,
„Daß es verwandelt werd', aus schlechtem Laub in Seiden."

Vielleicht wollte der Verfasser die profane Literatur nicht zu Rathe ziehn? Freilich; wenigstens begegnen uns S. 99 des II. Theiles die Schlußworte aus Schiller's Braut von Messina. — Man wird es uns gerne verzeihen, wenn wir dieses Verzeichniß, wozu uns noch viel Stoff zu Gebot stände, hier abbrechen; auch wird man gewiß keinen Kommentar dazu verlangen, sondern jeder Leser wird sein Urtheil bereit haben, ehe er das letzte Wort eines solchen Bildes ausgesprochen hat. — Wir eilen somit zum Schlusse unserer Anzeige. Im Allgemeinen müssen wir sagen: der Verfasser habe eher ein Hülfsbuch oder eine Materialiensammlung für Homileten, als für Katecheten geliefert. Der Katechet wird wenig Ressource bei ihm finden. Ein Hülfsbuch für Homileten, so ein Gedankenmagazin oder wie man es nennen will, würde sich aber am besten aus den vorzüglichsten Kanzelrednern und nach dem Kirchenjahr geordnet, zusammentragen lassen; — die Morceaux choisis de Bossuet, de Fénélon u. s. w. sind ähnliche Arbeiten. Aber Hr. Münch wollte auch für Katecheten, dann auch für Schullehrer und endlich für jeden gebildeten Christen schreiben oder sammeln! —

Das ist gerade der Fehler. Die Allerweltsbücher taugen in der Regel nicht viel; sie wollen jedem genügen, und lassen ebendeßhalb jeden unbefriedigt. Wer sich nicht beschränken und ein einfaches Ziel festhalten kann, muß sich in's Blaue verlieren. Wenn wir auch nur sammeln, so müssen wir, indem wir „nach Außen hin wandern, nach Innen entsagen," nie dürfen wir uns nur so gehen lassen, daß wir unser Wohlgefallen zum Maaßstabe machen, sondern die Aufgabe muß bestimmt seyn, ihr müssen wir die Subjektivität des Fühlens und Gefallens und Meinens unterordnen.

Wie wir bereits anerkannt haben, enthält vorliegendes Werk sehr gute Parthien; die Mehrzahl der Abschnitte halten sich jedoch auf der Stufe der Mittelmäßigkeit und darunter; — die Anlage des Ganzen entspricht weder dem Titel des Buches selbst noch überhaupt den billigen Forderungen. Wir bedauern, ein solches Urtheil über eine Arbeit des Verfassers des ausgezeichneten Gebetbuchs: „Der im Geiste und in der Wahrheit betende Katholik," — aussprechen zu müssen.

4.

Patrum apostolicorum opera. Textum ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, brevi adnotatione instruxit et in usum praelectionum academicarum edidit Carolus Josephus Hefele, Theologiae Doctor ejusdemque in acad. Tubing. P. P. extr. Tubingae; in bibliopolio Henrici Laupp. MDCCCXXXIX.

Zu keiner Zeit wurde das Studium der heil. Väter in der Kirche gänzlich vernachlässigt. Nur da und dort finden wir in Zeitabschnitten, wo die Gegenwart im stolzen Hinblick auf ihre Erzeugnisse sich selbst genügen zu können wähnte, und deshalb auf alle Geschichte und Literatur der Vergangenheit mit einer Art von Vornehmthuerei und Frivolität hinblickte, nur in solchen Zeitmomenten gewahren wir eine theilweise Vernachlässigung des tieferen Eingehens und Ergreifens dessen, was die frühere christliche Welt auf dem literärischen Gebiete Schönes und Vortreffliches uns überliefert hat. Je weiter zurück in der christlichen Zeit, je näher der alten Kirche und dem apostolischen Zeitalter solche ehrwürdige schriftliche Denkmähler geschaffen und in die Literatur eingeführt wurden, mit desto mehr Interesse und heiligem Eifer greifen wir nach denselben, um uns in die Zeiten und Lagen hineinzuversetzen, in denen diese edlen Kleinodien zu Tage ge-

fördert, um gleichsam mitzudenken und mitzufühlen, was ihre Schöpfer dachten und empfanden, als ihre Hand den Griffel führte. Von welchen schriftlichen Reliquien alter Zeit, die heiligen Bücher allein ausgenommen, könnte mit mehr Wahrheit gesagt werden, daß sie unschätzbaren Werth und hohe Bedeutung für jeglichen Christen, vorzüglich aber für den Theologen haben, als von den Werken der sogenannten apostolischen Väter? Sahen doch ihre Verfasser noch das Antlitz, hörten sie doch noch die Stimme und den Vortrag, beobachteten sie doch noch allen Eifer, alle Gläubigkeit, Ueberzeugung und Geistes-Freudigkeit derjenigen, welche der Herr selbst aussandte, aller Kreatur zu verkünden Heil und Gnade; allen Völkern zu bringen das Evangelium und sie anzuhalten zur Beobachtung alles dessen, was er ihnen anbefohlen vor seinem Hingange zum Vater. Ja, unsere Schriftsteller sahen und hörten noch die heil. Apostel, pflegten des Umganges mit ihnen und empfiengen den höheren Hauch der Weihe und Begeisterung, der ihnen selbst von Oben zu Theil geworden. Clemens, Ignatius, Polycarp, Barnabas rc., sie alle wandelten in der apostolischen Atmosphäre, wovon ihr Geist und ihr ganzes inneres Wesen durchdrungen und belebt wurde. Und einzelne Bruchstücke dessen, was sie glaubten und inne geworden, wovon sie die höchste Ueberzeugung gewonnen und lebenskräftig darstellten, haben wir noch in theueren Schriftzügen von ihnen aufbewahrt erhalten und gerettet bis auf unsere Tage.

Wenn der heil. Cypran, die Leuchte der alten Kirche von Carthago, hinweisend auf die Schriften des Tertullian zu seinem Diener sagte: „da magistrum;“ wie eifrig würde er erst nach den Schriften der apostolischen Väter gegriffen haben, wenn ihm dieselben zugänglich gewesen wären! Hieronymus, dem vielseitigen Sprachkenner, ward es beschieden, auch die in fremden Sprachen verfaßten alten Schriften zu verstehen und sich in ihren Sinn hineinzuversenken; er machte an sich selber die Erfahrung, welchen hohen Gewinn man durch

solch' ein Studium sich erwerben könne. Daher seine Ermahnung an uns: **Post scripturas sacras doctorum hominum tractatus lege. Epist. X.**

Aber woher, fragen wir, sollte Lust und Freude an solchen alten Denkmählern bei unsern Theologen kommen, wenn Niemand da ist, der sie auf dieses Studium hinweist, ihnen die nöthige Vorbereitung und Anleitung dazu giebt, und sie in dieses Studium einführt und einweiht? Und wenn ein solcher Führer auch da wäre, würde nicht ein großer Theil des Unterrichts sich bald wieder verwischen, wenn den Zuhörern nicht der zu erklärende Text des betreffenden Schriftstellers vor den Augen läge?

Was das Erstere betrifft, so ist bekannt, daß es manche theologische Lehranstalten in der neueren Zeit gegeben hat, und noch giebt, wo im Verlaufe von 12—15 Jahren weder patrologische noch patristische Vorlesungen gehalten, und noch viel weniger irgend ein kirchlicher Klassiker zur öffentlichen akademischen Lectüre oder Erklärung gekommen ist. Darf man sich bei so bewandten Umständen noch verwundern, wenn die alten kirchlichen Schriftsteller von unserm jüngern Geschlechte nicht gekannt, nicht geachtet sind, oder gar, aus Unkenntniß ihres Werthes, verkannt und mißachtet werden? Was das Andere anbelangt, so ist es unerläßlich, daß wir erst gute und wohlfeilere Handausgaben von den bedeutendsten kirchlichen Schriftstellern haben müssen, ehe wir zur Erklärung derselben schreiten können. Die Prachtausgaben derselben, mit großem Apparate und Aufwande von Gelehrtheit versehen, sind wohl nur für größere Bibliotheken und reichere Gelehrte zum Besitze bestimmt. Für den größten Theil der Theologen sind sie unzugänglich. Haben wir auch aus älterer und neuerer Zeit dankenswerthe Handausgaben von einzelnen Werken gewichtiger kirchlicher Schriftsteller erhalten, wie z. B. von Justin, Tertullian, Lactantius, Augustin, Chrysostomus rc. nebst den patristischen Chrestomathien und auserlesenen Werken der Väter, so ist doch auch anerkannt, daß dieses bei den

ältesten und also interessantesten Vätern nicht so der Fall ist. Die ältern Ausgaben der apostolischen Väter von Ittig und Frei, die allerdings in ihrer Zeit ihren Werth hatten, sind theils unvollständig, theils vergriffen, nebstdem fehlt es ihnen an einem guten Texte. Die neueste Ausgabe von Hornemann, die übrigens an manchen Gebrechen leidet und ziemlich theuer ist, scheint jetzt schon selten geworden zu seyn. Von den Ignazischen Briefen haben wir zwar eine bequeme Handausgabe durch Joh. Karl Thilo zu Halle seit dem Jahre 1821 erhalten; aber sämmtliche Schriften, die apostolischen Vätern schon beigelegt wurden und theilweise auch mit vollem und anerkanntem Rechte beigelegt werden, in einer zu Vorlesungen über dieselben bequemen und wohlfeilen Handausgabe besitzen wir noch nicht.

Es war daher das Unternehmen des Herrn Professor Hefele, eine solche Ausgabe der Werke der apostolischen Väter zu besorgen, theils ein sehr zweckmäßiges, theils ein nothwendiges, was sich auch factisch durch den starken Abgang des Buches beurkundet. Wir sehen diese Ausgabe etwas näher an, und berichten unsern Lesern, was sie an derselben erhalten.

In dieser wohlfeilen Handausgabe der apostolischen Väter ist enthalten: 1) S. Barnabae epistola catholica, in den ersten vier und der ersten Hälfte des 5ten Kapitels in der ältesten noch vorhandenen lateinischen Version, in den übrigen Kapiteln in der griechischen Sprache. 2) Clementis Romani epistola I. und das Bruchstück des sogenannten zweiten Briefes. 3) Die sieben ächten Briefe des Ignatius von Antiochien. 4) Der Brief des Polycarp, Bischofs von Smyrna, an die Philipper, dessen kleinere zweite Hälfte, mit Ausnahme eines Fragments, nur noch in einer lateinischen Version vorhanden ist. 5) Der Brief an Diognet. 6) Der Pastor des Hermas, nur in einer noch vorhandenen lateinischen Uebersetzung mit wenigen noch existirenden Stellen des griechischen Urtextes. Alle übrige angebliche Schriften, welche von apostolischen

Schülern herrühren wollen, sind, längst schon von der Kritik abgewiesen und auch bereits allgemein aufgegeben, hier mit Recht nicht aufgenommen, wie z. B. die pseudoclementinischen, die zwei angeblichen Briefe des Römischen Clemens ad virgines in syrischer Sprache, die pseudoignatianischen ꝛc. Hingesehen auf den Text muß man wohl bemerken, daß Herr Hefele nicht für Gelehrte eine neue verbesserte Ausgabe besorgen zu wollen, sondern nur eine für akademische Vorlesungen zweckdienliche und allgemein zugängliche Edition zu geben ausdrücklich sich ausspricht. Und in dieser Beziehung hat der Herausgeber Alles geleistet, was man billigerweise fordern kann und soll. Wir haben hier einen Text, wie ihn die besten Ausgaben nach Codices enthalten; wo einzelne Gelehrte Verbesserungen vorschlugen, sind dieselben in Noten unter dem Striche angezeigt; auch hat der Herausgeber selbst solche versucht und theilweise sehr glückliche Conjekturen in Vorschlag gebracht. Was die Interpunctionen und Varianten betrifft, auf welche Manche ein so großes Gewicht legen, so ist dies eine mißliche Sache, wenn man damit in öffentlichen Vorlesungen sich herumschlagen soll, und anstatt den Geist des Schriftstellers in sich aufzunehmen oder darzubieten, über die Formen sich abmühet. Solche Dinge gehören in die Studierzimmer der Gelehrten, aber nicht in Lehrbücher oder Handausgaben für den gewöhnlichen Theologen. Man weiß ja, daß jeder Gelehrte hierin etwas Neues entdecken, oft erfinden will, und wenn man auf Alle Rücksicht nehmen wollte, am Ende kaum noch der allgemeine Geist, der eine Schrift durchweht, aufgefaßt werden könnte.

Der Herausgeber wollte dem griechischen Originaltexte, wie manche Andere gethan, keine lateinische Uebersetzung zur Seite geben, einmal, damit das Werk nicht vertheuert werde, und dann weil die Stücke selbst unter Anleitung des Lehrers und auch für sich nicht so schwierig zu lesen sind, wenn man sich nur einmal in die eigenthümliche Constructionsweise, z. B. des Ignatius, hineingefunden hat. Nebstdem besitzen wir

sehr gute deutsche Uebersetzungen mit Erläuterungen dieser Schriften von Wocher *), und schon früher von Unterkircher und Nößl. Was das Verständniß des Briefes von Barnabas betrifft, so hat Hr. Hefele in einem Aufsatz in der bekannten Tübinger Quartalschrift Jahrg. 1839 Heft I. durch eine die wesentlichen Momente des Briefes markirende Inhaltsanzeige einen Beitrag geliefert. Immer wird dieser Brief seine Schwierigkeiten beibehalten.

Den erstmaligen Lesern dieser Schriften wird es gut zu Statten kommen, daß der Inhalt der einzelnen Kapitel in einem kurzen Argumente, mit Ausnahme des Pastor Hermae angezeigt ist. Es ist dies eine sehr zweckmäßige Vorkehrung zum Verständniß der einzelnen Theile einer Schrift.

In den Prolegomenen sind die einschlägigen kritischen und historischen Fragen nach dem gegenwärtigen Stande der Sache in Betreff der Authentie und Integrität der fraglichen Werke, die Zeit ihrer Abfassung, der Codices, der ersten und besten Ausgaben, in trefflicher Kürze und doch mit vollständiger Berührung aller Momente, die besprochen werden müssen, zum Vortrag gekommen. Auf Ausführlichkeit und Entwicklung derselben konnte natürlich nicht eingegangen werden; es ist genug, wenn nur überall hingedeutet wird, was Berücksichtigung verdient und wo man sich weiter Raths erholen kann. Und das hat Hr. Hefele zur vollen Befriedigung gethan. Alle ältere und neuere Untersuchungen über diese Schriften sind ihm wohl bekannt; sind theils benützt, theils auf sie hingewiesen, so daß man in dieser Hinsicht nichts vermissen wird.

Die Aechtheit des Briefes von Barnabas ist in Zweifel gelassen, weil, wenn auch die äußeren Zeugnisse fast entschieden für ihn sprechen, doch solche innere Gründe in der

*) Die Briefe des heil. Ignatius von Antiochien. Neu übersetzt und erklärt von M. J. Wocher. (Jetzt Professor in Ehingen an der Donau.) Von eben demselben: die Briefe der apostolischen Väter Clemens und Polycarp, neu übersetzt und mit Einleitungen und Commentarien versehen. Bei Laupp in Tübingen 1829 und 1830.

Schrift selbst liegen, die es schwer machen, einem apostolischen Vater das Werk zu vindiziren, obschon es dann auch eben so viel Schwierigkeit zu machen scheint, dem Apostel Paulus jene Briefe zu vindiziren, wo ebenfalls von einer sogenannten apostolischen Einfalt nicht die Rede seyn kann, und wo er sich der mystisch-allegorischen Interpretationsweise bedient. Man darf nicht vergessen, daß bei nur einigermaßen gebildeten Juden der damaligen Zeit Keiner sich Eingang versprechen durfte, wenn er nicht mystisch und allegorisch zu deuten und darzustellen verstand.

Die Aechtheit des ersten Briefes des römischen Clemens ist mit Recht, weil hinreichend begründet, ganz entschieden behauptet, der sogenannte zweite Brief aber, den man besser für ein Bruchstück einer Homilie halten dürfte, ist so viel als entschieden für unächt gehalten.

Dagegen sind sieben Briefe des Ignatius in der kürzeren vorhandenen Recension, des Widerstreites einzelner Kritiker ungeachtet als ächte Schriften mit völliger Begründung festgehalten. Eben so der Brief des heil. Polycarp an die Philipper und das schöne Schreiben eines ungenannten apostolischen Vaters an den Diognet. Von dem Pastor wird gesagt, und dieses ausführlich entwickelt und begründet in der oben berührten Quartalschrift, daß nicht der vom heil. Paulus im Römerbriefe c. XVI., 14 erwähnte, sondern ein anderer Hermas oder Hermes, ein Bruder Pius I., in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, der Verfasser der Schrift sey. Es dürfte nicht viel fehlen, daß Hefele die Gelehrten für seine Behauptung gewinnen werde. Die am Ende der Ausgabe beigefügten Indices sind gewiß eine erwünschliche Zugabe. Der Index locorum sacrae scripturae soll die biblischen Stellen anzeigen oder andeuten, die die heil. Väter in ihren Schriften anführten oder die ihnen wenigstens vorschwebten, um ein Zeugniß zu erhalten, welche unserer kanonischen Bücher diesem oder jenem apostolischen Vater bekannt gewesen sind. Zur größern Bequemlichkeit ist das

Register über diese Bibelstellen nach der Ordnung der biblischen Bücher abgefaßt. Dabei bemerkt Hr. Hefele sehr gut in der Selbstanzeige dieser seiner Handausgabe [1]), 1) daß nicht überall, wo biblische Worte, ja ganze biblische Stellen des N. T. vorkommen, mit Sicherheit geschlossen werden dürfe, das betreffende biblische Buch habe schon existirt, oder sey dem apostolischen Vater zu Handen gewesen, denn er konnte einen Ausspruch Christi z. B. aus der mündlichen Ueberlieferung eines Johannes oder Petrus erhalten haben. (Den Ausdruck „existirt" finden wir unrichtig, denn er deutet darauf hin, als wenn erst nach dem Tode der Apostel oder Apostelschüler biblische Schriften in's Daseyn getreten wären, was Hr. Hefele doch nicht sagen will.) 2) Die aus dem A. T. citirten Bibelstellen sind nur in der Septuaginta nachzuschlagen, denn dieser bedienten sich die apostolischen Väter; 3) dabei ist nicht zu vergessen, daß sie aus dem Gedächtnisse citirt haben, darum die Worte nicht genau zutreffen, ja daß sie 4) nicht selten zwei oder mehrere Stellen in Eine verflochten, und freie Aenderungen in der Lesart sich erlaubt haben. Endlich 5) findet man bei ihnen auch noch den Gebrauch von apokryphischen Schriften.

Der Index rerum et personarum, bei dessen Bearbeitung die Gallandische Bibliothek benützt wurde, soll untern Andern hauptsächlich auf die dogmatischen Punkte hinweisen, die in den Schriften der apostolischen Väter zur Sprache kommen. Indem wir Herrn Hefele für diese seine Arbeit unsern Dank aussprechen, und die Theologen einladen, sich dieses in vieler Hinsicht werthvolle Buch anzuschaffen, bemerken wir schließlich, daß die Buchhandlung Laupp den Ladenpreis des Werkes zu 2 fl. 30 kr. noch ermäßigen werde, wenn ganze Parthien von Exemplaren zu Vorlesungen auf Universitäten abverlangt werden sollten.

---

[1]) Tüb. Quart. Jahrg. 1839. Heft II. S. 316.

Inhalt des zweiten Bandes.

Seite

I. Abhandlungen.

II. Recensionen und Anzeigen.


Stanford University Libraries
3 6105 008 418 423
LOCKED STAC
BR
4
Z4

